ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON

O. KERN · E. LITTMANN · E. NORDEN · K. TH. PREUSS
R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON
TÜBINGEN LUND

VIERUNDZWANZIGSTER BAND

MIT 2 ABBILDUNGEN AUF EINER DOPPELTAFEL

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM UND DER EMERGENCY SOCIETY FOR
GERMAN AND AUSTRIAN SCIENCE AND ART NEW-YORK

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1926

Inhaltsverzeichnis.

Erste Abteilung: **Archiv für Religionswissenschaft.**

I. Abhandlungen.

II. Berichte.

III. Mitteilungen und Hinweise.

Erste Abteilung.

Archiv für Religionswissenschaft.

I. Abhandlungen.

Das Spiegelmotiv im Gorgomythus.[1]

Von Konrat Ziegler in Greifswald.

In der Sage von der Tötung der Gorgo durch Perseus findet sich bei einer Reihe von Zeugen ein eigentümliches Detail. Da der Anblick der Medusa todbringend ist, so wendet Perseus in dem Augenblick, wo er das Sichelschwert an ihren Hals setzen will, sein Gesicht weg und blickt, um richtig zu treffen, in einen spiegelblanken Schild, den er selbst oder Athena so hält, daß Perseus in ihm das Spiegelbild des schlafenden Ungeheuers sehen kann. Dieser rationalistisch ausgeklügelte Zug — auf der in der Philosophie vielfältig auftretenden Vorstellung ruhend, daß das Spiegelbild eine wesentlich abgeschwächte Wiedergabe des Urbildes ist — wirkt höchst auffallend in dem wohl buntschillernden, aber im übrigen naiven, durchaus nicht raffinierten Märchenkolorit des Perseusabenteuers. Auf den unbefangenen Sinn — daran wird sich mancher Leser aus seiner Knabenzeit erinnern oder es sonst erprobt haben — macht dieser schlaue Einfall des Perseus oder der Athena einen tiefen Eindruck; dem geschulten Blick ist er ohne weiteres als junge, in dem alten Sagenkern nicht denkbare Zutat kenntlich. Vor dem 5. Jahrhundert frühestens ist die Erfindung eines solchen Zuges nicht wohl anzunehmen. Dazu stimmen die Zeugnisse. Die älteren Gewährsmänner, die die Tötung der Gorgo kurz erwähnen oder ausführlicher behandeln (Hesiod, theog. 280. scut. 216 ff. Pind., Pyth. 10, 46. Nem. 10, 4. Herod. II 91) wissen nichts von der Spiegelung, und der Genealoge Pherekydes von Athen, dessen Bericht (*ἐν τῇ δευτέρᾳ* seiner *ἱστορίαι* oder *θεογονία*) der Scholiast zu Apoll. Rhod. IV 1515 anscheinend ziemlich vollständig ausgeschrieben hat, bietet zwar fast alle andern später erscheinenden Einzelzüge, auch bereits das Abwenden des Perseus — das

[1] Dieser Aufsatz ist im Herbst 1915 geschrieben und an die Redaktion des Rhein. Mus. eingesandt worden, von der ich ihn erst im Herbst 1924 zurückerhalten konnte.

auch schon die ältesten bildlichen Darstellungen zeigen, der kyprische Zylinder in Berlin und die merkwürdige thebanische Reliefvase, wo die Gorgo als Kentaurin erscheint, s. Kuhnert in Roschers Lex. III 2032 ff. —, noch nicht aber das Spiegelmotiv. Literarisch bezeugt ist es zuerst bei Ovid, dann bei Lucan, Lucian und in Apollodors Bibliothek.

Ov., Met. IV 782:

Se tamen horrendae clipei, quod laeva gerebat,
Aere repercusso[1] *formam aspexisse Medusae.*

Lucan, Phars. IX 665 ff.:

Auxilium volucri Pallas tulit innuba fratri . . . .
669 *Et clipeum laevae fulvo dedit aere nitentem,*
In quo saxificam iussit spectare Medusam . . . .
675 *Ipsa regit trepidum Pallas dextraque trementem*
Perseos aversi Cyllenida derigit harpen,
Lata colubriferi rumpens confinia colli.

Lucian, de domo 25 (Gemäldebeschreibung):

ἐπὶ δὲ τούτοις ὁ Περσεὺς πάλιν τὰ πρὸ τοῦ κήτους ἐκεῖνα τολμῶν καὶ ἡ Μέδουσα τεμνομένη τὴν κεφαλὴν καὶ Ἀθηνᾶ σκέπουσα τὸν Περσέα· ὁ δὲ τὴν μὲν τόλμαν εἴργασται, τὸ δὲ ἔργον οὐχ ἑώρακέ πω, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἀσπίδος τῆς Γοργόνος τὴν εἰκόνα· οἶδε γὰρ τὸ πρόστιμον τῆς ἀληθοῦς ὄψεως.

Lucian, dial. mar. 14, 2:

Ἡ Ἀθηνᾶ τὴν ἀσπίδα προφαίνουσα — τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα διηγουμένου αὐτοῦ πρὸς τὴν Ἀνδρομέδαν καὶ πρὸς τὸν Κηφέα ὕστερον — ἡ Ἀθηνᾶ δὴ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος ἀποστιλβούσης ὥσπερ ἐπὶ κατόπτρου παρέσχεν αὐτῷ ἰδεῖν τὴν εἰκόνα τῆς Μεδούσης· εἶτα λαβόμενος τῇ λαιᾷ τῆς κόμης, ἐνορῶν δ' ἐς τὴν εἰκόνα, τῇ δεξιᾷ τὴν ἅρπην ἔχων, ἀπέτεμε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς, καὶ πρὶν ἀνεγρέσθαι τὰς ἀδελφὰς ἀνέπτατο.

Apollod., bibl. II 41 (II 4, 2, 8):

ἐπιστὰς οὖν αὐταῖς (ταῖς Γοργόσι) ὁ Περσεὺς κοιμωμέναις, κατευθυνούσης τὴν χεῖρα Ἀθηνᾶς, ἀπεστραμμένος καὶ βλέπων εἰς ἀσπίδα χαλκῆν, δι' ἧς τὴν εἰκόνα τῆς Γοργόνος ἔβλεπεν, ἐκαρατόμησεν αὐτήν.

Parallel der literarischen Überlieferung läuft die bildliche. Loeschcke (Die Enthauptung der Medusa, Progr. Bonn 1893) hat aus einer Reihe von Repliken ein offenbar hochberühmtes und darum vielkopiertes Gemälde erschlossen, das rechts, im Davoneilen zusammenbrechend, Medusa als schönes Weib, in der Mitte, ihr nachstürmend, mit der linken Hand ihr Haar erfassend, mit der Rechten das Sichelschwert ansetzend, den Blick abgewandt, Perseus, links Athena als Perseus' Beistand enthielt. Auf einigen Repliken hält Athena den Schild so, daß der rückblickende Perseus in ihm das Spiegelbild der Medusa sieht; auf anderen und besonders auf der ältesten, einem in Bonn befindlichen Bruchstück eines

[1] Muß es nicht *repercussam* heißen? [so schon Riese].

Reliefrhytons aus der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts, von dem allerdings gerade das Stück, das Athena enthielt, losgebrochen ist, geht die Blickrichtung des Perseus so nach oben, daß das Spiegelungsmotiv dadurch ausgeschlossen erscheint.[1] So hat also nach Loeschcke das in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts entstandene Original dieses Motiv noch nicht enthalten, sondern es ist — nachdem seit Alexander und der Alexanderschlacht die virtuose Wiedergabe von Spiegelungen mehr und mehr beliebt geworden war — in hellenistischer Zeit in die alte Komposition eingefügt worden. Diese bot dazu einen bequemen Anhalt, da sie schon Athena mit ihrem Schild hinter Perseus enthielt. Daß aber „die vorwitzige Frage, wie Perseus, ohne die Medusa zu sehen, mit Sicherheit den Todesstreich führen könne", ebenso wie die Antwort, daß er sie in dem blanken Schild der hinter ihm stehenden Göttin gespiegelt gesehen habe, „auf dem Boden der bildlichen Tradition erwachsen sei", ist eine Annahme Loeschckes, der ich nicht zustimmen kann. Die Einführung dieses Motivs entspringt doch keineswegs einem Gebote bildnerischer Notwendigkeit oder stilgeschichtlicher Entwicklung — wie auf unserm Gebiete die Vermenschlichung und Veredelung der Medusa und das symbolische Abschneiden einer Locke statt des Köpfens auf dem Bonner Reliefrhyton[2] —, sondern ist vielmehr ein Ergebnis spitzfindiger, rationalistisch nachprüfender Mythenkritik und fällt somit vielmehr in die Domäne der Literaten, der mythologischen Dichter oder Mythographen; vgl. unten S. 18.

Werfen wir also einen Blick auf die Literatur, die den Perseusmythus behandelt. Da fällt es auf, daß mehreren Tragödien des 5. Jahrhunderts — Aischylos' *Φορκίδες* und *Πολυδέκτης*, Sophokles' Andromeda, Euripides' Diktys und Andromeda, Phrynichos' Andromeda, Aristias' Perseus[3]; dazu zwei Komödien, des Kratinos *Σερίφιοι* und Heniochos' *Γοργόνες* — keine wirklich bedeutsame, neugestaltende und fortwirkende Behandlung aus hellenistischer Zeit gegenübersteht. Die einzige, von der wir überhaupt wissen, ist Lykophrons Tragödie Andromeda. Ihre Existenz erfahren wir aus Suidas' Aufzählung der Tragödien Lykophrons, sonst ist nichts aus ihr oder über sie überliefert. Offenbar ist sie wie die an-

[1] So Loeschcke; Kuhnert in Roschers *Lex.* III 2041 meint dagegen, vielleicht mit Recht, daß die Blickrichtung des Perseus nicht nach oben gehe und seine Kopfhaltung der Annahme, daß er in den Spiegel blicke, nur günstig sei. Damit würde die erste bildliche Gestaltung des Spiegelmotivs nahe an das ausgehende 5. Jahrhundert herangerückt, was unsere zu entwickelnde Ansicht über seinen Ursprung noch besser stützen würde als Loeschckes Ansatz.

[2] Wenn diese Auffassung Loeschckes richtig ist, wie ich trotz Kuhnerts Einwänden (Roschers *Lex.* III 2041) glaube.

[3] Die letzteren beiden nur aus einmaligen Erwähnungen bekannt; vgl. auch Robert *Arch. Ztg.* XXXVI (1878), 16.

deren Dramen Lykophrons und der ganzen bei Lebzeiten so hochgefeierten tragischen Pleias von Alexandreia mit ihrem Schöpfer schlafen gegangen und ohne Wirkung auf die Nachwelt geblieben. Aber wenn nicht dieses Werk — das doch wohl gegen alle Wahrscheinlichkeit E. Müller, Philol. 66, 64 (nach Wernicke, Pauly-Wissowa I 2156) zur Quelle von Ovids Behandlung der Perseussage macht — so müssen doch andere hellenistische Gestaltungen des Stoffes etwas größere Lebenskraft besessen haben; denn daß Ovid Züge bringt, die sich mit der älteren Sagenform nicht vertragen und also auf eine umgestaltende hellenistische Bearbeitung als Quelle weisen, das hat (nach Wernicke) E. Müller gegen Wecklein (Sitz.-Ber. d. Münch. Akad., phil. hist. Kl. 1888 I 87ff.), wie mir scheint, schlagend bewiesen.[1] Indes bezieht sich diese Umgestaltung und Fortentwicklung der Perseussage nur auf ihren zweiten Teil, die Liebesgeschichte mit Andromeda, die einen der hellenistischen Dichtung gemäßen Stoff bot. Für den ersten Teil und insbesondere für die Gorgosage in ihrem Kern bieten alle späteren Darstellungen (bis eben auf das Spiegelmotiv[2]) keinen Zug, der nicht schon bei den Zeugen des 5. Jahrhunderts zu finden wäre. Daß dem so ist, braucht uns bei näherer Betrachtung nicht wunder zu nehmen, denn sowohl der Überfluß an märchenhaft Wunderbarem[3] wie das Fehlen jeder erotisch-psy-

[1] Petersens Versuch (*Journ. of Hell. Stud.* XXIV 99 und dann in dem Buche *Die attische Tragödie als Bild- und Bühnenkunst* Bonn 1915, 612ff.), die Phineusepisode der Andromeda des Sophokles zuzuweisen, ist durch seine recht problematische Interpretation des Bildes auf der Hydria des Brit. Mus. (am bequemsten bei Roscher III 1995) in Verbindung mit der gewagten Auffassung des frg. 129 ganz ungenügend gestützt, jedoch die Möglichkeit, daß Sophokles die Figur des Phineus in seinem Drama verwandte, ist nicht abzuweisen, zumal diese jedenfalls älter ist als Euripides (Jessen in Roschers *Lex.* III 2355). Aber die künstliche Zuspitzung bei Ovid, damit hat Wernicke a. a. O. gewiß recht, zeigt ganz alexandrinischen Charakter. Neuerlich versucht Gaetano Munno (*I frammenti di Euripide. L'Andromeda.* Roma 1916. S. 46ff. 61. 67) wieder, die Figur des Phineus in die Euripideische Andromeda hineinzubringen, ohne mehr als schwankende Wahrscheinlichkeitserwägungen vorzutragen.

[2] Und eng damit Zusammenhängendes, wie daß Athena Perseus die Hand führt (Apollod. und Lucan, s. o.); so kleine Varianten wie die, daß Lucan IX 672 die Schlangenhaare der Medusa zum Teil wachen läßt, während bei den anderen Zeugen die Gorgonen in vollem Schlaf sind, können wohl übergangen werden; so etwas konnte jeden Augenblick zuwachsen; über Varianten im Spiegelmotiv selbst s. unten S. 17.

[3] Dies machte den Stoff auch schon für die tragische Behandlung minder geeignet, daher denn in den oben aufgezählten Tragödien aus der Perseussage der Gorgonenkampf (nach den Titeln zu schließen) höchstens episodisch vorkam. Hauptthema war er nur in des Aischylos *Φορκίδες*: das war aber ein Satyrspiel (von Aristot. *poet.* 1456a 3 zum *εἶδος τερατῶδες* gerechnet)! Die aufgeweckten Athener belustigte diese Schauergeschichte mehr, als sie sie gruseln machte. Daher die Komödien!

chologischen Komplikation machten diesen Teil des Perseusmythos für die hellenistische Dichtung weniger schmackhaft, als sie vielmehr den Scharfsinn der Mythendeuter reizten (s. R. E. VII 1642). Nur nach einer Richtung hin ist eine junge Fortwucherung der Gorgosage zu gewahren: in der durch die Veredlung der Medusa in der Kunst hervorgerufenen Geschichte von ihrer Schönheit, Überhebung und Verzauberung durch Athena (s. R. E. VII 1636). Dieser Seitenschoß ist aber ohne jede Bedeutung für den übrigen Sagenbestand, insbesondere für die Partie von der versteinernden Kraft und von der Enthauptung gewesen, die sich mit der neuen Wendung der Sage gar nicht vertrug und ganz auf das Ungeheuer mit der gräßlichen Fratze berechnet war. Die mancherlei jüngeren Verwendungen des Motivs der Versteinerung durch das Gorgoneion wie die nach schol. Nicand. ther. 11 von Apollonios von Rhodos aufgebrachte Sage von der Entstehung der libyschen Giftschlangen aus den niedergeträufelten Blutstropfen der Gorgo sind äußerliche Aufpfropfungen und rühren nicht an den Kern der Sache.

Den literarischen Befund bestätigt wiederum die bildende Kunst. In der älteren Kunst stehen zahlreichen Darstellungen des Gorgokampfes ganz wenige aus der Andromedasage gegenüber. In der hellenistischen Zeit hingegen ist das Interesse für den Gorgokampf geschwunden — nur das oben behandelte berühmte Gemälde wird noch kopiert und variiert —, während verschiedene Szenen aus der Andromedasage unablässig behandelt werden.

Wir dürfen also wohl den Erfinder des Spiegelmotivs schon in vorhellenistischer Zeit suchen. Von den Bearbeitern in dieser Zeit scheiden naturgemäß die beiden Komiker Kratinos und Heniochos aus, und auch die früh verschollenen Dramen des Phrynichos und Aristias würden, wenn sie die Sage maßgeblich zu beeinflussen vermocht hätten, gewiß nicht so völligem Vergessen anheimgefallen sein. So bleiben die drei großen Tragiker Aischylos, Sophokles, Euripides. Wenn die Frage gestellt wird, wem von ihnen man am ehesten die Erfindung des neuen Motivs von der Spiegelung zutrauen möchte, so bleibt gewiß das Auge eines jeden zuerst auf Euripides haften. Jene „vorwitzige Frage“, wie Perseus, ohne zu sehen, die Medusa richtig köpfen konnte, ist recht aus dem Geiste des bei aller Genialität ein wenig sophistisch verbildeten Mythenkritikers, -neuerers und -rationalisators. Allein wenn dies auch von vornherein als recht wohl möglich zugestanden werden wird, so könnte doch immerhin mit einem gewissen Rechte auch für Aischylos oder Sophokles die Vaterschaft an dem Gedanken in Anspruch genommen werden, falls es nicht gelingt, für die Euripideischen Anrechte noch bestimmtere Beweise ins Feld zu führen. Und diese lassen sich, scheint es mir, soweit erbringen, daß mindestens eine starke Wahrschein-

lichkeit für die Urheberschaft des Euripides an dem Spiegelmotiv entsteht.

Erstens kann man geltend machen, daß, wenn Euripides der Erfinder war, der starke Einfluß der Erfindung auf die bildende Kunst am leichtesten erklärlich ist. Denn bekanntlich ist die Wirkung gerade des Euripides auf die Kunst eine außerordentlich starke gewesen, und insbesondere für die zahlreichen Darstellungen aus dem Perseusmythus gilt es von jeher als ausgemacht, daß sie zu einem großen Teil auf Euripides' Andromeda ruhen[1]; so kann man auch für die Enthauptungsszene mit dem Spiegelmotiv etwas Ähnliches erwarten.

Sodann ist gerade der Spiegel ein Gerät, mit dem die Phantasie des Euripides sich gern und viel beschäftigt hat. Nicht weniger als sieben Stellen bieten die erhaltenen Werke, an denen der Frauendichter bei der verweilenden Ausmalung der Toilette vornehmer Damen den Spiegel nicht vergißt.

Medea 1159ff., Glauke legt das von Medea geschenkte Gewand an:

λαβοῦσα πέπλους ποικίλους ἠμπέσχετο,
χρυσοῦν τε θεῖσα στέφανον ἀμφὶ βοστρύχοις
λαμπρῷ κατόπτρῳ σχηματίζεται κόμην,
ἄψυχον εἰκὼ προσγελῶσα σώματος.

Hekabe 923ff., der Chor der Troerinnen im Rückblick auf die Nacht der Zerstörung Troias:

ἐγὼ δὲ πλόκαμον ἀναδέτοις
μίτραισιν ἐρρυθμιζόμαν,
χρυσέων ἐνόπτρων
λεύσσουσ' ἀτέρμονας εἰς αὐγάς,
ἐπιδέμνιος ὡς πέσοιμ' ἐς εὐνάν.

Troades 1107f., der Chor verwünscht das Schiff, das ihn in die Knechtschaft führt, während

χρύσεα δ' ἔνοπτρα, παρθένων
χάριτας, ἔχουσα τυγχάνει Διὸς κόρα.

Elektra 1069ff., Elektra wirft Klytaimestra vor:

ἥτις, θυγατρὸς πρὶν κεκυρῶσθαι σφαγάς,
νέον τ' ἀπ' οἴκων ἀνδρὸς ἐξωρμημένον,
ξανθὸν κατόπτρῳ πλόκαμον ἐξήσκεις κόμης.

Orestes 1112 heißt es verächtlich von den phrygischen Dienern der Helena:

οἵους ἐνόπτρων καὶ μύρων ἐπιστάτας.

Frg. 322 (aus der Danae):

ἔρως γὰρ ἀργὸν κἀπὶ τοιούτοις ἔφυ·
φιλεῖ κάτοπτρα καὶ κόμης ξανθίσματα,
φεύγει δὲ μόχθους . . .

---

[1] Über Petersens Versuch, ein Vasenbild auf Sophokles' Andromeda zurückzuführen, s. o. S. 4 Anm. 1.

Besondere Beachtung verdient die Stelle Hipp. 428, wo Phaidra spricht:

> κακοὺς δὲ θνητῶν ἐξέφην', ὅταν τύχῃ,
> προθεὶς κάτοπτρον ὥστε παρθένῳ νέᾳ
> χρόνος· παρ' οἷσι μήποτ' ὀφθείην ἐγώ.

Die Stelle zeigt eine Situation, die der in Perseus' Medusenkampf nicht unähnlich ist. Denn — trotz des Zusatzes ὥστε παρθένῳ νέᾳ, den der Dichter nicht unterdrücken konnte, obschon er von der Hauptsache ablenkt — nicht damit sie selbst sich sehen, hält die Zeit den Sterblichen den Spiegel vor, sondern sie hält ihn so, daß die andern in ihm das wahre Angesicht des Heuchlers erkennen: ähnlich wie der blanke Schild dem Perseus das Spiegelbild der Medusa zuwirft. Gewiß hat in einer Zeit, in der Spiegel noch nicht so allgemein verbreitet waren wie heute und man die Gesetze der Strahlenbrechung noch nicht in der Schule lernte, ein solcher Zug beim Publikum mehr Interesse erregt, als wir nach unserer Gewöhnung zunächst glauben möchten. Haben doch gerade in jenen Jahrzehnten die Pythagoreer, Empedokles und besonders Demokrit, später Platon, neben anderen Fragen der Optik sich heiß um die Erforschung und Erklärung der Spiegelungserscheinungen bemüht[1], und so lag es Euripides, diesem eifrigen Popularisator zeitgenössischer Philosophie und Wissenschaft, nicht fern, auch von diesen Forschungen gelegentlich etwas auf die Bühne zu bringen. Die Anregung, den Spiegel gerade hier, bei dem Kampf mit einem besonders gefährlichen Ungeheuer, in Anwendung bringen zu lassen, könnte ihm seine Kenntnis des Gebrauchs der „Spiegelfalle" bei der antiken Raubtierjagd gegeben haben, über deren Verwendung und Bedeutung in dionysisch-orphischen Regionen (wo sich auch Euripides bekanntlich wohl auskannte) man in Robert Eislers neuestem Buche (Warburg-Vorträge II 2, 97ff.) Erstaunliches lesen kann. Man könnte in der Einführung des Spiegelmotivs in den Gorgomythus vielleicht die Projektion einer eben bekannt gewordenen (freilich wohl legendären) Jagdmethode in die mythische Vorzeit sehen.

Also nicht nur im allgemeinen durch das Spitzfindige und Realistische ist das Spiegelmotiv der Euripideischen Geistesrichtung gemäß, sondern es fällt auch in einen besonderen Bezirk, in dem Euripides sich öfter und lieber bewegt hat als alle anderen griechischen Dichter und insbesondere als Aischylos und Sophokles, von denen letzterer nichts in Be-

[1] Ich notierte mir aus Diels *Vorsokratiker,* folgendes: Pythagoreer B 37c; Philolaos A 19; Archytas A 25; Leukippos A 31 (wo auch Demokrit und Epikur erwähnt); Empedokles A 88; Epikur p. 10 Us.; Plat. Tim. 46 A ff.; ausführlich Lucrez IV 150ff. und 269—378 natürlich aus Epikur-Demokrit. Auf diese Dinge machte mich J. Stenzel aufmerksam.

tracht Kommendes bietet, während ersterer zweimal in Bildern den Spiegel braucht:

Agamemnon 838ff. zum Chor:

εἰδὼς λέγοιμ' ἄν, εὖ γὰρ ἐξεπίσταμαι
ὁμιλίας κάτοπτρον[1], εἴδωλον σκιᾶς,
δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρευμενεῖς ἐμοί.

frg. 393:

κάτοπτρον εἴδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ νοῦ,

was sprichwörtlich zu sein scheint, da auch schon Alkaios sagt *οἶνος γὰρ ἀνθρώποισι δίοπτρον* (frg. 104 Diehl), wo das Bild freilich etwas anders gewendet ist. Der Vollständigkeit halber sei noch die letzte ältere Dichterstelle, die vom Spiegel spricht, mitgeteilt, Pind., Nem. 7, 14ff.:

ἔργοις δὲ καλοῖς ἔσοπ-
τρον ἴσαμεν ἑνὶ σὺν τρόπῳ,
εἰ Μναμοσύνας ἕκατι λιπαράμπυκος
εὕρηται ἄποινα μόχθων
κλυταῖς ἐπέων ἀοιδαῖς.

Dieses Material läßt die besondere Vorliebe des Euripides für Spiegel und Spiegelwirkung deutlich hervortreten.

Wo hat nun, wenn unsere Vermutung richtig ist, Euripides seine Bereicherung der Perseussage angebracht? Wie schon gesagt, kommen die beiden Dramen Diktys und Andromeda in Betracht. In beiden kann eine ausführliche Schilderung des Medusenkampfes — von einer dramatischen Darstellung, wie sie später im Pantomimus beliebt war (vgl. Lukian, de salt. 44), kann nach der Technik der Tragödie des 5. Jahrhunderts ja keine Rede sein — gestanden haben. Die Reste des Diktys lassen keinerlei Merkmal dafür erkennen[2], die Andromeda hingegen, dieses Drama, das gleich bei seiner Erstaufführung das größte Aufsehen erregte — man denke an die Parodierung in Aristophanes' Thesmophoriazusen, auch in der Lysistrata und den Fröschen —, später zu den meistgelesenen und -bewunderten Schöpfungen des Dichters gehörte, von Ennius übersetzt, bis in die Kaiserzeit aufgeführt wurde und eine besonders stark befruchtende Wirkung auf die bildende Kunst ausübte, die Andromeda also hat zweifellos eine Erzählung des Gorgoabenteuers enthalten. Das beweisen einige sogleich näher zu besprechende Fragmente, und es ist

[1] Vgl. die *Δημοκρίτου γνῶμαι* des Corpus Parisinum profanum (Diels *Vorsokr.* Demokr. B 302), 181 *ἐν μὲν τοῖς ἐσόπτροις ὁ τῆς ὄψεως, ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις ὁ τῆς ψυχῆς χαρακτὴρ βλέπεται.* Also auch sprichwörtlich?

[2] Vgl. Welcker *Die griech. Tragödien* 668ff.; Wecklein *Sitz.-Ber. d. Münch. Akademie,* phil. hist. Kl. 1888 I 109ff u. a.

auch stets angenommen worden. An welcher Stelle im Drama jedoch diese Erzählung stand, und ob sie knapp zusammenfaßte oder ausführlich schilderte, das ist zu untersuchen.

Die meisten Wiederhersteller der Andromeda setzen die Erzählung des Gorgoabenteuers vor den Kampf mit dem Meerungeheuer, Welcker in den aus mehreren Fragmenten kenntlichen Wortstreit des Perseus mit Kepheus, als dieser nach der glücklichen Erlegung des κῆτος sein Versprechen, Perseus die Andromeda zu geben, nicht halten will. Mit beiden Ansätzen ist der in den erhaltenen Fragmenten angeschlagene Ton unverträglich:

134 εὔκλειαν ἔλαβον οὐκ ἄνευ πολλῶν πόνων
133 ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνῆσθαι πόνων[1],

so gemütlich konnte Perseus weder in der dramatisch wildbewegten Anfangsszene, angesichts der gefesselten Königstochter, vor den jammernden, verzweifelten Eltern, in Erwartung eines neuen gefahrvollen Abenteuers sich ergehen, noch ist diese Erzählweise (insbesondere frg. 133) in dem erregten Wortwechsel, in welchem Perseus dem auf seinen Reichtum pochenden, treulosen Barbaren seine Ruhmestaten entgegenhält, denkbar; das ist der behagliche Plauderton eines Erzählers, der in sicherer Ruhe vor lauschenden Freunden in beschaulichem Rückblick der bestandenen Taten und Mühsale gedenkt, wie der gerettete Odysseus vor den Phaiaken, wie Aeneas vor der Königin Dido. Eine Situation, wie wir sie nach diesem Ton der Fragmente erwarten, liefert uns Ovid. Daß seine Darstellung der Euripideischen Andromeda folge, hat man bisher allgemein angenommen. Nun behauptet aber E. Müller, a. a. O. S. 64, zufolge seiner richtigen Erkenntnis, daß die Phineusepisode, jedenfalls in der Ovidischen Gestaltung, bei Euripides fehlte, eine Benutzung desselben seitens Ovid sei daher von vornherein ausgeschlossen, und bequemt sich nur zu dem Zugeständnis, es lasse sich nicht leugnen, daß rhetorische oder psychologische Einzelheiten aus dem Drama dem römischen Dichter vor Augen geschwebt hätten. Das ist ein ganz unzulässiger Schluß. Wenn die Phineusepisode nicht aus Euripides ist, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß er für die ganze Ovidische Darstellung der Perseussage als Quelle ausscheiden muß. Schon aus einer Betrachtung der Darstellung Ovids rein für sich kann man zu dem Schluß kommen, daß ein Quellenwechsel stattgefunden hat.[2] In dem ganzen Bericht über die Ankunft des Perseus, sein Gespräch mit Andro-

---

[1] Diese Folge scheint mir natürlicher als die Naucksche, aber Sicherheit ist nicht zu gewinnen.

[2] Den auch Petersen *D. att. Trag.* 617, annimmt, wenn auch mit sicher unrichtiger Heranziehung des Sophokles, s. S. 4, Anm. 1.

meda, das Verlöbnis, den *κῆτος*-Kampf und die Sieges- und Hochzeitsfeier ist nicht mit einer Silbe von Phineus und seinen älteren Rechten die Rede. Ganz unvorbereitet platzt er herein,

V 1: *Dumque ea Cephenum medio Danaeius heros*
Agmine commemorat, fremida regalia turba
Atria complentur. nec coniugialia festa
Qui canat est clamor, sed qui fera nuntiet arma:
Inque repentinos convivia versa tumultus . . . .
8 *Primus in his Phineus, belli temerarius auctor,*
Fraxineam quatiens aeratae cuspidis hastam
'En', ait 'en adsum praereptae coniugis ultor'.

Aus dem folgenden Gespräch des Phineus mit Kepheus erfahren wir erst die Vorgeschichte des plötzlichen feindlichen Einbruchs. Da haben wir deutlich genug die Naht vor uns. Der gewissenhafte Sammler aller Verwandlungssagen seit der Schöpfung bis in die Gegenwart durfte sich natürlich die Versteinerung des Phineus nicht entgehen lassen, um so mehr als sie ihm Gelegenheit zu einer glänzenden Kampfschilderung zwischen Griechen und Barbaren bot. So fügte er diese Sage in der eben gezeigten Weise an das Vorangehende an, das einer Quelle entstammte, die noch nichts von Phineus wußte. Daß aber diese Quelle keine andere als die Euripideische Andromeda war, beweisen eine Reihe schlagender Übereinstimmungen zwischen Ovid und Fragmenten des Dramas selbst wie seiner Übertragung durch Ennius. Ich stelle die (zum größeren Teil natürlich längst gesehenen) Parallelen noch einmal zusammen:

Ov. met. IV	Eurip. frg.
665 . . . *pennis ligat ille resumptis Parte ab utraque pedes, teloque accingitur unco Et liquidum motis talaribus aëra findit. Gentibus innumeris circumque infraque relictis Aethiopum populos Cepheaque conspicit arva:*	124 *ὦ θεοί, τίν' εἰς γῆν βαρβάρων ἀφίγμεθα ταχεῖ πεδίλῳ; διὰ μέσου γὰρ αἰθέρος τέμνων κέλευθον πόδα τίθημ' ὑπόπτερον* (adesp. 157 *ὑπέρ τε πόντου χεῦμ' ὑπέρ τε Πλειάδα*[1]
670 *Illic inmeritam maternae pendere linguae Andromedan poenas inmitis iusserat Ammon.*	

[1] Daß dieser Vers aus Euripides' Andromeda stammt, ist nach den Worten des Euseb. *praep. ev.* XV p. 854c *μηδὲν γὰρ ἡμῖν ἔσεσθαι πλέον ἀλλ' οὐδ' εἰ μετεωρότεροι τοῦ Περσέως ἀρθέντες 'ὑπέρ τε . . . Πλειάδα' αὐτοῖς τοῖς ὄμμασι κατίδοιμεν τὸν πάντα κόσμον* doch recht wahrscheinlich; ob er (mit Meineke) gerade an diese Stelle gehört, ist freilich zweifelhaft.

Quam simul ad duras religatam bracchia cautes	125 *ἔα, τίν' ὄχθον τόνδ' ὁρῶ περίρρυτον*
Vidit Abantiades, — nisi quod levis aura capillos	*ἀφρῷ θαλάσσης; παρθένου τ' εἰκώ τινα*
Moverat, et tepido manabant lumina fletu,	*ἐξ αὐτομόρφων λαΐνων τυκισμάτων*
675 *Marmoreum ratus esset opus — trahit inscius ignes*	*σοφῆς ἄγαλμα χειρός.*
Et stupet. eximiae correptus imagine formae	
Paene suas quatere est oblitus in aëre pennas.	
Ut stetit, 'o' dixit 'non istis digna catenis,	
Sed quibus inter se cupidi iunguntur amantes,	(? *πεσεῖν ἐς εὐνὴν καὶ γαμήλιον λέχος*?[1]
680 *Pande requirenti nomen terraeque tuumque,*	127,1 *ὦ παρθέν', οἰκτίρω σε κρεμαμένην ὁρῶν.*
Et cur vincla geras'. primo silet illa, nec audet	126 *σιγᾷς· σιωπὴ δ' ἄπορος ἑρμηνεὺς λόγων.*
Appellare virum virgo...	
685 *Saepius instanti, sua ne delicta fateri*	
Nolle videretur, nomen terraeque suumque,	128 *ὦ ξενε, κατοίκτιρόν με τὴν παναθλίαν,*
Quantaque maternae fuerit fiducia formae,	*λῦσόν με δεσμῶν.*
Indicat.	Weiter 127,2 u. 129—132 (Zwiegespräch zwischen Perseus und Andromeda).

Nun wird bei Ovid das Ungeheuer in der Ferne sichtbar, die Eltern erscheinen unter hilflosem Jammern, Perseus stellt sich kurz vor und erbietet sich zur Rettung um den Preis, daß er Andromeda zur Gattin erhält. Alles knapp, wie es die dramatische Notwendigkeit erheischt, Zug um Zug und mit der Hervorhebung, daß jetzt Eile not tut:

Ov. met. IV 697 ff.	Eurip. frg.
Hanc ego si peterem Perseus, Jove natus et illa,	123 *Περσεὺς πρὸς Ἄργος ναυστολῶν, τὸ Γοργόνος*
Quam clausam implevit fecundo Juppiter auro,	*κάρα κομίζων*
Gorgonis anguicomae Perseus superator et alis	
700 *Aërias ausus iactatis ire per auras,*	
Praeferrer cunctis certe gener . . .	

[1] In der parodischen Szene der Thesmophoriazusen, in der Euripides die Rolle des Perseus, der *κηδεστής* die der gefesselten Andromeda, der Skythe die des Ungeheuers spielt, spricht Euripides zum Skythen (1121):

τί δ' οὐκ ἐᾷς λύσαντα μ' αὐτὴν ὦ Σκύθα
πεσεῖν ἐς εὐνὴν καὶ γαμήλιον λέχος;

Der zweite Vers ist doch gewiß aus der Andromeda und aus dieser Szene, wenn auch vielleicht nicht aus der ersten Anrede des Perseus.

Die Bedingung wird angenommen, und es folgt die Schilderung des Kampfes mit dem Ungeheuer, in der Ovid auch zweifellos auf den Spuren des Euripides wandelt, denn die wenigen hierauf bezüglichen Fragmente aus Ennius' Andromeda (griechische fehlen) zeigen die gleichen Farben und teilen einige markante Einzelheiten mit dem ausgeführten Gemälde Ovids (706—734), aus dem ich, um Raum zu sparen, nur die Parallelen zu Ennius heraushebe:

	Enn. scen. (Vahlen)		Ov. met. IV
114	*Corpus contemplatur unde corporaret vulnere.*	711 ff.	Perseus steigt in die Luft, und während das Untier gegen seinen Schatten wütet[1], stößt er (wie ein Adler auf eine Schlange) auf seinen Rücken herab und führt den ersten Streich.
115	*Scrupeo investita saxo atque ostreis squamae scabrent*	725	*Quaque patent, nunc terga cavis super obsita conchis* *Nunc laterum costas, nunc qua tenuissima cauda* *Desinit in piscem, falcato verberat ense.*
116	... *rursus prorsus reciprocat fluctus, feram*	721	*Vulnere laesa gravi modo se sublimis in auras* *Attollit, modo subdit aquis, modo more ferocis* *Versat apri, quem turba canum circumsona terret.*
118	... *alia fluctus differt dissupat* *Visceratim membra, maria salsa spumant sanguine.*	728	*Belua puniceo mixtos cum sanguine fluctus* *Ore vomit* ...

---

[1] *Cum subito iuvenis pedibus tellure repulsa*
Arduus in nubes abiit. ut in aequore summo
Umbra viri visa est, visam fera saevit in umbram.

Die Erfindung dieses Zuges in der Euripideisch beeinflußten Kampfschilderung erinnert stark an das Spiegelmotiv bei der Gorgotötung; so wird auch der Erfinder derselbe sein: Euripides, und er hat also die Erfindung gleich in zwiefacher Wendung in der Andromeda angebracht. Wäre dies richtig, so hätten wir hier, einige Jahrzehnte vor der bildlichen Verwertung des Motivs durch Platon (*apol.* 18 d. *Rep.* 7, 520 c. *Leg.* 8, 830 c), eine *σκιαμαχία* im eigentlichen Wortverstand vor uns, beruhend ohne Zweifel auf derselben Beobachtung des Tierlebens, die dem gymnastischen terminus *σκιαμαχεῖν*, wie er an den Platonstellen uns zuerst entgegentritt, zu Grunde liegt. — In der Kunst ist das Motiv, die Gorgo im Spiegel zu zeigen, dann noch ins Idyllische gewendet worden: Perseus, Andromeda im Spiegel eines Gewässers das Gorgoneion zeigend, wurde ein beliebter Vorwurf, daneben auch Athena in gleicher Situation mit Perseus (Kuhnert in Roschers *Lex.* III 2042. 2057).

Nach glücklicher Erlegung des Ungeheuers heißt es bei Ovid (735)

Litora cum plausu clamor superasque deorum
Implevere domos.

Das ist knappe Abkürzung der Szene, die Euripides im Botenbericht näher ausgemalt hat: die zahlreich versammelten Eingeborenen, die dem Kampfe mit höchster Spannung zugesehen und, von der verderblichen Plage befreit, lautes Beifallsgeschrei erhoben haben, bringen dem erschöpften Helden Labung, frg. 146:

πᾶς δὲ ποιμένων ἔρρει λεώς,
ὃ μὲν γάλακτος κίσσινον φέρων σκύφος
πόνων ἀναψυκτῆρ', ὃ δ' ἀμπέλων γάνος.

Naturgemäß folgte Dank und freudige Begrüßung des Siegers durch die Eltern und die Erlösung der befreiten Andromeda aus ihren Fesseln. So auch Ovid (736):

gaudent generumque salutant
Auxiliumque domus servatoremque fatentur
Cassiope Cepheusque pater. resoluta catenis
Incedit virgo, pretiumque et causa laboris.

Nach Einschiebung der (natürlich jüngeren) ätiologischen Sage von der Entstehung der Korallen aus Seetang, der mit dem Gorgohaupt in Berührung kam, schließt Ovid das Dankopfer an Juppiter, Minerva und Merkur, d. h. den Vater und die Beschützer des Helden, und dann das Hochzeitsfest an. Nachdem man sich an Speise und Trank gelabt hat, macht man sich näher miteinander bekannt. Perseus erkundigt sich nach Land und Leuten, Kepheus seinerseits möchte Genaueres über den Medusenkampf erfahren, den Perseus vorher kurz erwähnt hatte:

765 *Postquam epulis functi generosi munere Bacchi*
Diffudere animos, cultusque genusque locorum
767 *Quaerit Lyncides moresque animumque virorum.*
769 *Qui simul edocuit, 'nunc o fortissime' dixit*
770 *'Fare precor Perseu, quanta virtute quibusque*
Artibus abstuleris crinita draconibus ora.'

Gern willfahrt der Held (772 *Narrat Agenorides* . . .) und hebt in behaglicher Stimmung an:

frg. 134 εὔκλειαν ἔλαβον οὐκ ἄνευ πολλῶν πόνων.
133 ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνῆσθαι πόνων.

Natürlich und ungesucht fügen sich diese Bruchstücke in den von Ovid gebotenen Rahmen. Das οὐκ ἄνευ πολλῶν πόνων klingt doch wie eine

Antwort auf Kepheus' *quanta virtute quibusque artibus.* Ausholend beginnt Perseus damit, wie er dazu kam, das gefährliche Wagnis auf sich zu nehmen, frg. 149:

νεότης μ' ἐπῆρε καὶ θράσος τοῦ νοῦ πλέον:

'Jugendliche Tollkühnheit, von der ich mehr im Kopfe hatte als Verstand, reizte mich', als König Polydektes die Edlen seines Landes zum Mahle lud und als Gegengabe ein Roß verlangte, zu dem unbedachten Prahlwort, 'nein, das Haupt der Gorgo'. Polydektes nahm mich beim Wort und bedrohte, wenn ich es nicht erfüllte, meine Mutter Danae, der er längst nachstellte, mit Gewalt. So zog ich zu dem tollkühnen Unterfangen aus.' Diese ungezwungene und einwandfreie Beziehung des Verses ergibt sich aus Pherekydes bei Schol. Ap. Rhod. IV 1515: *Περσέως ἐν Σερίφῳ μετὰ τῆς μητρὸς διάγοντος παρὰ Δίκτυι καὶ ἡβήσαντος, Πολυδέκτης ὁ Δίκτυος ὁμομήτριος ἀδελφὸς βασιλεὺς Σερίφου τυγχάνων ἰδὼν τὴν Δανάην ἠράσθη αὐτῆς, ἠπόρει δὲ συγκοιμηθῆναι. καὶ παρασκευάσας ἄριστον ἐκάλει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ αὐτὸν Περσέα. Περσέως πυθομένου ἐπὶ τίνι ὁ ἔρανος εὐωχεῖται, τοῦ δὲ φήσαντος ἐπὶ ἵππῳ, Περσεὺς εἶπεν ἐπὶ τῇ τῆς Γοργόνος κεφαλῇ. μετὰ δὲ τὸν ἔρανον τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ, ὅτε οἱ ἄλλοι ἐρανισταὶ τὸν ἵππον ἀπεκόμιζον, καὶ Περσεύς. ὁ δὲ οὐκ ἐδέχετο, ἀπῄτει δὲ τὴν τῆς Γοργόνος κεφαλὴν κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν· ἐὰν δὲ μὴ κομίσῃ, τὴν μητέρα αὐτοῦ λήψεσθαι ἔφη.* Hartung, Euripides restitutus II 352 hat den Hinweis auf diese Stelle gegeben, nachdem man von jeher schon jene Worte Perseus in den Mund gelegt hatte. Wecklein hätte dies nicht bestreiten und die obendrein ganz schiefe Beziehung auf Phineus herstellen sollen.[1]

Wir fanden, daß bis zum Hochzeitsmahl die ganze Ovidische Darstellung auf Euripides' Andromeda fußt; wir sehen, daß die Ovidische Szene, Perseus beim Mahl in Muße seine Taten und insbesondere das Gorgoabenteuer erzählend, eine Situation liefert, wie sie die drei Fragmente 133, 134, 149 erfordern: ist da der Schluß zu kühn, daß auch noch diese Szene aus der Euripideischen Andromeda stammt? Um so mehr als noch zwei Fragmente auf ein Mahl weisen. Zunächst 147: Anecd. Bekk. p. 339,6 *ἄγορος καὶ ἄγοροι. Εὐριπίδης Ἀνδρομέδᾳ· 'οἱ κατ' οἶκον ἀμφὶ δαῖτα καὶ τράπεζαν'. Αἰθίοπες σημαίνει.* Die Stelle ist verderbt und noch nicht sicher emendiert. Soviel aber ist sicher, daß von einem Festmahl der Äthiopen die Rede ist, so daß der Vergleich mit Ov. IV 762ff.:

[1] Wegen Ov. V 218, wo der besiegte Phineus reumütig zu Perseus spricht: *non nos odium regnique cupido Compulit ad bellum: pro coniuge movimus arma. Causa fuit meritis melior tua, tempore nostra.* Auf sein älteres Recht verweist der ehemalige Verlobte; νεότης und θράσος τοῦ νοῦ πλέον im Munde des Bruders des greisen Kepheus wären ja lächerlich. Gegen Wecklein auch E. Müller a. a. O. 61, Anm. 59, und Gaetano Munno a. a. O. 47 u. 57, der aber die oben betonte besondere Beziehung ignoriert.

reseratis aurea valvis
Atria tota patent, pulchroque instructa paratu
Cepheni proceres ineunt convivia regis,

worauf Wecklein hinweist, recht überzeugend klingt. Dazu fg. 148, Schol. Plat. p. 916a 28: ἐκιρνῶντο γὰρ ἐν αὐταῖς (ταῖς συνουσίαις) κρατῆρες τρεῖς. καὶ τὸν μὲν πρῶτον Διὸς Ὀλυμπίου καὶ θεῶν Ὀλυμπίων ἔλεγον, τὸν δὲ δεύτερον ἡρώων, τὸν δὲ τρίτον σωτῆρος· ἔλεγον δὲ αὐτὸν καὶ τέλειον, ὡς Εὐριπίδης Ἀνδρομέδᾳ καὶ Ἀριστοφάνης Ταγηνισταῖς.

Und noch ein Zeuge, vielleicht für das Hochzeitsfest, jedenfalls aber, worauf es für unsern Zweck wesentlich ankommt, für eine ausführliche Erzählung des Gorgoabenteuers durch Perseus vor Kepheus und Andromeda, läßt sich vorführen. Wo in Lukians dial. mar. 14 Triton den Nereiden die eben geschehene Befreiung der Andromeda und die voraufgegangene Enthauptung der Medusa durch Perseus erzählt, beruft er sich auf das eigene Zeugnis des Helden: τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα διηγουμένου αὐτοῦ πρὸς τὴν Ἀνδρομέδαν καὶ πρὸς τὸν Κηφέα ὕστερον (s. o. S. 2).[1] Die Vermutung scheint mir nahe zu liegen, daß die hiermit angedeutete Szene, Perseus das Gorgoabenteuer vor Andromeda und Kepheus erzählend, nicht einem augenblicklichen Einfall Lukians ihr Dasein verdankt, sondern daß der feingebildete Literat auf eine vorhandene, berühmte dramatische Szene hinweist, in der er selbst und seine Leser Perseus jenes Abenteuer entweder wirklich im Theater haben erzählen hören, oder die ihnen mindestens durch Lektüre bekannt war. Diese Vermutung bestätigt eine unverkennbare Reminiszenz an das poetische Vorbild in der Lukianischen Darstellung, der tadellose, tragische Trimeter:
ὁρᾷ τὴν Ἀνδρομέδαν προκειμένην ἐπί τινος
πέτρας προβλῆτος προσπεπατταλευμένην,
in dem προσπεπατταλευμένην und vor allem προβλῆτος poetisch sind. Auch die auffallende Verbindung ἡ Ἀθηνᾶ τὴν ἀσπίδα προφαίνουσα — die die Lexika besonderer Vermerkung für wert halten und unter ganz unstatthafter Vorwegnahme der erst folgenden Erläuterung mit 'vorhalten wie einen Spiegel' übersetzen — ist in poetischer Diction ohne jeden Anstand.[2] Wenn das richtig ist: welche dramatische Szene hatte Lukian

[1] Die Worte können doch wohl nur heißen: 'so etwa habe ich es ihn selbst der Andromeda und später dem Kepheus erzählen hören.' Damit würde Lukian, wenn man es genau nehmen will, eine zweimalige Erzählung des Abenteuers durch Perseus bezeugen, erst vor Andromeda, dann vor Kepheus, ähnlich also der Ovidischen Darstellung, wo freilich auch schon bei der ersten kurzen Erwähnung der Medusentötung Kepheus zugegen ist. Aber man darf die Worte wohl nicht allzu sehr pressen.

[2] Der Satz καὶ τὸ μὲν πρῶτον οἰκτίρας τὴν τύχην αὐτῆς ἀνηρώτα τὴν αἰτίαν τῆς καταδίκης, κατὰ μικρὸν δὲ ἁλοὺς ἔρωτι — ἐχρῆν γὰρ σεσῶσθαι τὴν παῖδα —

im Sinne? Auch ohne die früher gefundenen Anhaltspunkte würde hier jeder zunächst an dasjenige Andromedadrama denken, das notorisch bis in die Kaiserzeit aufgeführt worden ist (Eunap. fg. 54, FHG IV, 38) und für dessen allgemeine Kenntnis und Verbreitung in Lukians Zeit er selbst Zeuge ist durch die Art und Weise, wie er hist. conscrib. 2[1] von ihm als Allbekanntem redet: das des Euripides.

Die, wie gezeigt, Euripides folgende Darstellung Lukians in dial. mar. 14 schließt mit dem Satz: *καὶ νῦν γαμεῖ ἐν τοῦ Κηφέως καὶ ἀπάξει αὐτὴν ἐς Ἄργος, ὥστε ἀντὶ θανάτου γάμον οὐ τὸν τυχόντα εὕρετο.* Sie tritt also nicht nur in der Bezeugung des Tatenberichtes des Perseus, sondern auch der Hochzeit im Hause des Kepheus Ovid zur Seite. Ich möchte also glauben, daß auf den leidenschaftlichen Anfang des Dramas eine breite ruhige Mittelpartie mit der Erzählung des Perseus und anschließendem Abgang aller Beteiligten zur Festfeier folgte, worauf mit dem Entschluß des Kepheus zum Wortbruch (vielleicht unter Einführung des Phineus) die zweite Verwicklung, das zweite Drama im Drama einsetzte, getreu der Tendenz des späten Euripides, durch Zusammendrängung tragischen Stoffes zu wirken. Den Abschluß brachte Athena als *θεὸς ἐκ μηχανῆς*. Dies *ἐν παρέργῳ*.

Beide Autoren nun, die, wie wir gesehen haben, mit ihrer Erzählung der Gorgotötung auf dem Bericht des Perseus in Euripides' Andromeda fußen, Ovid und Lukian, geben auch das Spiegelmotiv, und zwar wird es bei Lukian besonders hervorgehoben und gerade bei seiner Einführung der Hinweis auf Perseus' eigene Gewährsmannschaft gegeben. Triton berichtet erst kurz: *ἐπεὶ δ' οὖν ἧκεν ὅπου διῃτοῦντο, αἱ μὲν ἐκάθευδον,*

βοηθεῖν διέγνω ist zwar an sich ganz natürlich, liest man aber daneben die Fragmente

127 *ὦ παρθέν' οἰκτίρω σε κρεμαμένην ὁρῶν.*
σὺ δ' εἶ τίς ὅστις τοὐμὸν ᾤκτιρας πάθος;
128 *ὦ ξένε κατοίκτιρόν με τὴν παναθλίαν,*
λῦσόν με δεσμῶν.
129 *ὦ παρθέν', εἰ σώσαιμί σ', εἴσῃ μοι χάριν;* usw.,

so ist klar, daß Lukian diese Szene der Euripideischen Andromeda im Sinne hat; vgl. auch Ovid (o. S. 11).

[1] Die Stelle kann außerdem vielleicht ebenfalls noch ein Zeugnis dafür ablegen, daß in der Andromeda Euripides auch einigermaßen ausführlich auf die Gorgosage eingegangen war. Lukian erzählt die Geschichte von den Abderiten, die nach einer Aufführung der Andromeda bei großer Hitze sämtlich in ein Fieber verfallen mit dem eigentümlichen Symptom, daß sie umherlaufen und mit lauter Stimme Tragödienverse, besonders aus der Andromeda, herdeklamieren, *ἐπὶ πολὺ ἐμφιλοχωρούσης τῆς Ἀνδρομέδας τῇ μνήμῃ αὐτῶν καὶ τοῦ Περσέως ἔτι σὺν τῇ Μεδούσῃ τὴν ἑκάστου γνώμην περιπετομένου*, bis die kühlere Jahreszeit sie wieder zu Verstande bringt. Diese Worte konnten doch wohl nur gesagt werden, wenn Perseus auch als Medusentöter betont worden war.

οἶμαι, ὁ δὲ ἀποτεμὼν τῆς Μεδούσης τὴν κεφαλὴν ᾤχετο ἀποπτάμενος. Die Nereide Iphianassa wendet ein: *πῶς ἰδών; ἀθέατοι γάρ εἰσιν· ἢ ὃς ἂν ἴδῃ, οὐκ ἄν τι ἄλλο μετὰ ταύτας ἴδοι,* und Triton bringt nun die Spiegelungsgeschichte unter ausdrücklicher Berufung auf die eigene Aussage des Perseus vor Andromeda und Kepheus, d. h. das verschleierte Euripideszitat. In dieser Hervorhebung bei Lukian liegt, daß auch er noch die Erfindung des Spiegelmotivs als einen Glanzpunkt in dem Euripideischen Bericht über das Gorgoabenteuer empfand, den der Dichter nach seiner Weise gewiß auch sonst zu einem Meisterwerk lebendigster, anschaulichster Schilderung gestaltet hatte.

Zum Schluß noch ein Wort über die vorhandenen Varianten in der Spiegelgeschichte selbst. Bei Ovid und Lucan hält Perseus den spiegelnden Schild selbst, bei Lukian (an beiden Stellen) Athena; Apollodor drückt sich nicht näher darüber aus. Welche Version ist die alte, Euripideische? Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß hier die römischen Dichter dem Original treuer folgen. Denn offenbar ist die von ihnen gebotene Situation die plastisch minder gut durchdachte, noch nicht erprobte, die Stellung des Perseus, am linken Arm den Schild so haltend, daß er die Medusa spiegelt, während er sie — nach alter Tradition; man vergleiche nur die Metope von Selinus und die oben S. 2 erwähnten Bildwerke — mit der linken Hand am Schopfe faßt und mit der Rechten die Harpe ansetzt, eine recht unglückliche, wo nicht unmögliche. Offenbar hat Euripides zuerst die „vorwitzige Frage" gestellt, wie Perseus, ohne zu sehen, die Medusa richtig treffen konnte, und durch Einführung seines geliebten Spiegels die Lösung gebracht. Ohne sich nun die Situation räumlich genau klarzumachen oder sie praktisch auszuproben — wozu kein Anlaß vorlag, da sie nicht vorgeführt, sondern erzählt wurde —, ließ er Perseus selbst den Spiegelschild halten. Als dann ein hellenistischer Künstler — oder auch schon ein vorhellenistischer, je nach Auffassung des Bonner Reliefrhytons — das von Euripides erfundene Spiegelungsmotiv plastisch darzustellen beschloß, erwies sich ihm bald die Unmöglichkeit, der Anweisung des Dichters genau zu folgen, und er hatte nun den Gedanken, das in dieser Form unbrauchbare Motiv in die vorhandene berühmte Komposition mit Athena derartig einzufügen, daß er Athena den Schild so halten ließ und die Blickrichtung des Perseus so modifizierte, daß die Spiegelung wahrscheinlich wurde. Notwendig wirkte dieser Vorgang auf dem Gebiete der Plastik wieder auf die Literatur zurück, es entstand die Version, die Lukian gibt. Sie braucht vor ihm noch nicht literarisch fixiert zu sein, er war ja selbst ein guter Kunstkenner und kann auch erst selbst die Amalgamierung der Euripideischen und der bildlichen Überlieferung vollzogen haben; sehen wir ihn doch in seiner Darstellung, die im Kern zweifellos Euri-

pides folgt, noch zwei- oder dreimal Reminiszenzen aus gesehenen Bildern einflechten: indem er Andromeda bis weit unter die Brüste entblößt (*ἡμίγυμνον πολὺ ἔνερθεν τῶν μαστῶν*), während sie bei Euripides in reichem bräutlichem Schmuck erschien, und indem er im Kampf mit dem Seemonstrum den Perseus sich außer der Harpe zugleich des Gorgoneions bedienen ließ, um das Untier zu versteinern. Beide Züge (die bei Ovid bezeichnenderweise fehlen) sind uns aus der bildlichen Überlieferung geläufig, den zweiten gibt auch Lukians Gemäldebeschreibung in de domo 22. Auch die Worte *ὁ δὲ λύσας τὰ δεσμὰ τῆς παρθένου, ὑποσχὼν τὴν χεῖρα ὑπεδέξατο ἀκροποδητὶ κατιοῦσαν ἐκ τῆς πέτρας ὀλισθηρᾶς οὔσης* klingen wie eine Beschreibung des berühmten Gemäldes des Nikias (Plin. XXXV 132), das uns aus zahlreichen Repliken bekannt ist (Gemälde, Reliefs, Terrakotten, Gemmen, Münzen und eine Marmorgruppe in Hannover: Wernicke bei Pauly-Wissowa I 2157). Indes können diese drei Züge sowohl wie die Abwandlung des Spiegelmotivs Lukian auch aus dem Pantomimus vertraut gewesen sein, zu dessen Repertoire die beiden großen Kämpfe des Perseus, und zwar *δρώντων*, nicht *δι' ἀπαγγελίας* wie in der Tragödie, gehörten (Lukian, de salt. 44).

Daß dies der Gang der Entwicklung des Motivs ist, scheint mir in der Natur der Dinge zu liegen; die umgekehrte Entwicklung wäre widersinnig und kaum ausdenkbar. Damit ist auch noch ein Beweis für das gefunden, was wir oben aus innerlichen Erwägungen für natürlich erklärten: daß das Spiegelmotiv seinen Ursprung nicht in der bildenden Kunst, sondern in der Literatur genommen hat. Die unmögliche Figur eines Perseus, der sich zum Enthaupten der Medusa selbst den Spiegel hält, ist nicht durch den Pinsel oder unter dem Meißel eines Künstlers, sondern in dem Kopfe eines Literaten entstanden.

Athena als Geburtsgöttin.

Von K. Lehmann-Hartleben in Heidelberg.

Ein häufig abgebildetes Relief des Akropolismuseums[1], eines der wenigen, gut erhaltenen archaisch-attischen Weihreliefs, stellt ein Opfer an Athena dar (Abb. 1). Links steht die Göttin in der gewohnten Tracht der Koren und mit dem Helm auf dem Haupte. Mit der Linken hält sie einen Gewandzipfel etwas überzierlich empor, während sie die Rechte nach archaischer Weise an die Brust gehoben hat. Ihr gegenüber stehen die Adoranten: voran zwei hintereinandergeschobene Knaben, von denen der vordere in der erhobenen Rechten einen flachen, runden, scheibenförmigen Gegenstand der Göttin hinhält. Dann ein Mann im Himation, weiter ein kleines Mädchen mit betend erhobener Rechten, wie es auch die des im Hintergrunde stehenden der beiden Knaben vorne ist. Endlich eine Frau im Chiton und Mantel. Von den beiden Erwachsenen sind die Köpfe und Oberkörper nicht mehr vorhanden. Doch werden auch sie sicherlich die Rechte adorierend erhoben haben. Von einem Altar ist keine Spur zu sehen, und daß ein solcher vorhanden gewesen sei, ist unmöglich. Daß trotzdem hier auf ein Opfer Bezug genommen wird, macht das Opfertier unzweifelhaft: ein Schwein, das hinter den Beinen des Mannes und anscheinend auch dem Jungen mit dem scheibenförmigen Gegenstand hervorkommt.

Daß hier eine Familie, Vater, Mutter und drei Kinder, sich Athena bittflehend naht, ist sicher. Ebenso, daß das Opfer eines Schweines stattfinden soll. Während aber sonst auf allen Votivreliefs, die das gleiche Thema zum Gegenstand haben, das Opfertier zum Altar geführt wird, fehlt hier der letztere. Offenbar wird nicht ein bereits vollzogenes Opfer im Weihegeschenk hier verewigt oder ein solches eben durch das Weihgeschenk ersetzt, sondern ein Opfertier gelobt und wohl auch

[1] Die Nachweise bei G. Dickins *Cat. of the Acropolis-Museum* I, Cambridge 1912, Nr. 581. Da dort allein das Relief nach seiner Vervollständigung durch ein neues Bruchstück ganz, aber nur in kleiner, zeichnerischer Wiedergabe abgebildet ist, wird Abb. 1 nach Phot. Alinari 24672 willkommen sein. ⟨Jetzt auch Pfuhl *Ath. Mitt.* 1923, 132ff.⟩

der scheibenförmige Gegenstand, den der eine Junge der Göttin darbringt. Was soll diese dafür gewähren? Der Reliefkünstler hat es unzweideutig mit archaischer Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht. Seltsamerweise ist den Interpreten entgangen, wie eigenartig sich der Chiton der Frau rechts vorwölbt. Hier ist kein Überfall des Gewandes über einen Gürtel gemeint. Sondern eben erst, wo jener sitzen müßte, etwas über der Taillengegend, beginnt jene Vorwölbung des Chitons und reicht dann herab bis unter den Schoß. Auch ist sie nicht, wie es bei einem überhängenden Gewandbausch der Fall sein müßte, am unteren Ende am stärksten, sondern sie steigt von oben und unten gleichmäßig an und hat ihre stärkste Ausladung vor dem Unterleib.[1] Es mag dahingestellt bleiben, ob in Wirklichkeit das Gewand unterhalb des Schoßes durch den Mantel zurückgezogen zu denken ist oder ob der Künstler durch diese Art der Darstellung nur recht drastisch deutlich machen wollte, was er meinte. Darüber aber kann kein Zweifel sein: Die hier dargestellte Frau ist schwanger.

Es handelt sich also offenbar um einen Bittgang für eine bevorstehende Geburt.[2] Man fleht den Beistand der Burggöttin an und gelobt ihr bei günstigem Ausgang das Opfer eines Schweines und die Weihung einer runden Scheibe, die der vorderste Knabe hält.

In der Tat werden eben diese beiden Gegenstände erst in diesem Zusammenhang recht verständlich. Was zunächst das Schwein betrifft, so ist es nicht das gewohnte Opfertier für Athena. Wo immer wir von Opfern an sie hören oder solche dargestellt finden, sind die Opfertiere Kühe oder Schafe.[3] Das Schwein ist das gewöhnliche Opfertier für

[1] Um sich den Unterschied recht deutlich zu machen, vergleiche man die Gewandbäusche der Kore Nr. 671 und der sog. Negerin Nr. 683 (nur letztere in Profilansicht bei Schrader *Auswahl archaischer Marmorskulpturen,* Wien 1913, S. 45, Abb. 49, links und besser bei Lermann *Altgriechische Plastik,* 1907, S. 95, Fig. 41). Um die Körperformen klar heraustreten zu lassen, hat der Meister der herrlichen Korenstatue Nr. 670 in einer in Wirklichkeit kaum möglichen Art den überhängenden Bausch sich dem Unterleib anschmiegen lassen (s. Schrader a. a. O. 41, Abb. 43, links). Aber eben deshalb ist die Figur zum Vergleich mit dem Relief lehrreich, weil so recht deutlich wird, wie anormal gegenüber diesem zart lebendigen Umriß der des Bausches auf unserm Relief ist.

[2] Nach Arist. *Lys.* 742 war der Aufenthalt im Heiligtum nur den Gebärenden, den Schwangern nicht untersagt.

[3] Kühe: Schon die Kuh des Kadmos (*RE* II 1949), ferner Philochoros fr. 32 (bei Harpokration u. *ἐπίβοιον*), *CIA* II 163, Her. VII 43, Gerhard *Auserl. Vasenb.* IV 242; Kuh und Stier: Roscher u. Athena Sp. 685 und an der Nikebalustrade, s. jetzt Heberdey *Ö. Jahresh.* XXI/II 1922, S. 7 u. 42, und Kühe und Schafe am Parthenonfries. Die Beispiele ließen sich leicht mehren. Weitere Belege s. bei Stengel *Opferbräuche der Griechen,* 1910, 193 ff. In Kos wird der Athena ein trächtiges (!) Schaf geopfert (Collitz-Bechtel III 3636, 57).

chthonische Götter, und als solches ist es auch dem Heilgott Asklepios gelegentlich eigen (s. d. Reliefs Svoronos Taf. XXXV, 3, XXXVIII, 2, Museo di Mantova I, Taf. 13), mit dem Athene die chthonische Schlange als Attribut teilt. Und es ist zu erwägen, ob dies kathartische Opfertier nicht auch bei Asklepios eine besondere Beziehung zur Geburt hat. Denn zweifellos ist auf den beiden erstgenannten Reliefs das „feiste" Schwein[1], das zum Altar geführt wird, eine trächtige Sau. Das Gleiche ist auf unserm Relief an dem erhaltenen Stück des Tierbauches zwischen den Beinen des Mannes ganz deutlich.[2] In denselben Zusammenhang dürfte denn auch ein zweites Relief im kleinen Akropolismuseum gehören, auf dem Athena ebenfalls ein Schwein geopfert wird (Le Bas, Voyage archeol. III, 46. Michaelis, Parthenon, Taf. XV, 17.[3]). Hier steht die Göttin unter der Einwirkung phidiasischer Kunst vollgerüstet da, was dem Thema viel weniger angemessen ist als die schlichte Kennzeichnung lediglich durch den Helm auf dem archaischen Relief.

Durch den Gesamtzusammenhang erhält auch die bisher unerklärte runde Scheibe, die der Knabe darbringt, ihre Deutung. Einen runden scheibenförmigen Gegenstand, offenbar ein Anathem, sehen wir auf einem Pfeiler im Heiligtum des Asklepios auf dem Votivrelief Svoronos, Taf. XXXV, 3 (Arndt-Amelung, Einzelaufn. 1228. Phot. Alinari 24310). Schon Loewy (bei Arndt-Amelung a. a. O.) und Svoronos haben bei Besprechung dieses Reliefs auf die ganz ähnliche Rundscheibe auf einem Relief in Paris (Raoul-Rochette, Taf. 70. Phot. Alinari 22767) hingewiesen, und Svoronos hat beide mit dem von Dragendorff veröffentlichten (Arch. Jahrb. XII, 1 ff. Taf. I, Nat. Mus. 93) Weihgeschenk für einen Arzt, das ebenderselben Zeit wie unser Relief entstammt, in Zusammenhang gebracht. Neuerdings hat Svoronos[4] einige weitere Beispiele hinzugefügt: offenbar ein Votiv der gleichen Gattung, aber wie auf unserm Relief von kleineren Dimensionen, findet sich auf dem Bruchstück Nat. Mus. 2544 Γ (Svoronos, Taf. CLVIII) aus dem Asklepieion. Zweifelhaft kann man bei dem Fragment 2450 (Svoronos, Taf. CLIX) vom gleichen Fundort sein. Das runde, mit profiliertem Rahmen umgebene Medaillon scheint hier nach der Abschrägung des Randes des Fragmentes im Verhältnis zur Richtung des im Rund stehenden Mannes die Füllung eines Giebels gewesen zu sein. Das gleiche findet sich hier deutlich als Schild charakterisiert, wie bei Stelen der verschiedensten Art häufig, auf dem

[1] So Svoronos auf S. 254 des deutschen Textes.

[2] Richtig gesehen schon von Fehrle *Die kultische Keuschheit im Altertum*, 1910, 183, wo nur irrtümlich Athene als sitzend bezeichnet wird.

[3] Walter *Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum in Athen* Nr. 48.

[4] *Journ. int. d'arch. num.* XX. 1920/1, 7 ff.

Fragment 2525 (Svoronos, Taf. CLIV). Auf dem schönen Relief 2557 (Svoronos, Taf. CLXXI) vermag ich nicht mit Svoronos die Spuren eines gemalten „Diskus“ rechts oben zu erkennen. Einen weiteren Beleg für die Weihung solcher runden Votive an Asklepios bietet jedoch eine Marmorscheibe mit einer Weihinschrift aus der 1. Hälfte des 4. Jahrh. (IG II 1445).

Daß aber gerade auch ein Zusammenhang dieser Votive mit Geburtsriten besteht wie auf dem Relief im Akropolismuseum, lehrt ein anderer Fund aus dem Asklepieion. Von Duhn führte in seinem Verzeichnis der Asklepieionfunde[1] unter Nr. 62a und b zwei Fragmente auf, über deren Zusammengehörigkeit er unsicher war. Von 62b, das ich, von Herrn Kastriotis liebenswürdigst unterstützt, trotz alles Suchens in den Magazinen des Nationalmuseums nicht auffinden konnte, wird später die Rede sein. Zu 62a (im folgenden als a bezeichnet), auf dem in altertümlicher Formengebung der Oberkörper und polosgeschmückte Kopf einer Göttin, dahinter, ohne Zusammenhang damit, ein frei aufgehängtes Gewandstück dargestellt ist, fand sich später ein anderes zugehöriges Fragment (c). Es hat eine Breite von 20 cm und eine Höhe von 14 cm. Auf einer 4 cm hohen und 2 cm vorspringenden Fußleiste ist erhalten der r. Fuß und Unterschenkel bis zur Hälfte und der vordere Teil des linken, zurückgesetzten Fußes einer nach r. hin schreitenden weiblichen, archaisch gewandeten Gestalt. Die Zusammenhörigkeit von a und c ist nach Material, Maßen und Art der Arbeit fraglos. Zudem hat sich an Fragment c, an dem sonst die Rückseite weggebrochen ist, links ein Stück scharfen Randes und sorgfältig geglätteter, schildförmig vorgewölbter Rückseite erhalten, ganz gleicher Art wie an a. So erscheinen denn die beiden Stücke schon zusammengefügt bei Svoronos, Taf. CLXVIII unter Nr. 2410. Nur ist hier willkürlich der Oberkörper der Frau vornübergeneigt und das Ganze zu einer breiten, oben abgerundeten Stele ergänzt, wobei das links an c erhaltene Stück alten Randes gar nicht beachtet ist. Ein drittes Bruchstück (d) hat vor einem Jahre der verdienstvolle Restaurator des Museums, Buda, aufgefunden und das Ganze unzweifelhaft richtig in Gips ergänzt, wie es in Abb. 2, die ich mit gütiger Erlaubnis des Herren Kastriotis nach einer neuen Institutsphotographie hier wiedergebe, zu sehen ist. Das Fragment d ist l., o. und r. gebrochen, 18 cm breit und 14 cm hoch. Auf der gleichen unteren Fußleiste wie bei c ist links der rechte, vorgesetzte Fuß einer nach rechts schreitenden weiblichen Figur, der dem entsprechenden auf c aufs Haar gleicht, erhalten. Rechts das Stück einer nur halb so großen, nach links schreitenden, mit Himation bekleideten männ-

---

[1] *Arch. Ztg.* 1877, 139 ff.

lichen Figur. Erhalten ist der rechte nackte Fuß mit Sandale, das bis zur Wade nackte rechte Bein bis in Hüfthöhe, ferner ein Stück vom Ober- und Unterschenkel des linken zurückgesetzten Beines. Rechts könnte zur Not noch ein zweiter Adorant gleicher Größe Platz finden. Ein Stück der wie auf a und c schildförmig vorgewölbten Rückseite ist auch hier erhalten. Die genaue Übereinstimmung der Fußleisten auf c und d sowie der Frauenfüße, endlich der Rückseiten schließt jeden Zweifel über die Zusammenhörigkeit von d mit a und c aus. Die Ergänzung des Ganzen zu einer großen kreisrunden Platte von 63 cm Durchmesser, deren Rückseite vom scharfkantigen Rand aus gleichmäßig schildförmig vorgewölbt ist, so daß die Platte in der Mitte eine Dicke von etwa 12 cm erreichte, ist, wie sie in Abb. 2 zu sehen ist, völlig gesichert. Was den Stilcharakter des Werkes betrifft, so konnte man, solange nur Fragment a bekannt war, an archaischen Ursprung denken, obwohl die übertrieben manirierte Form des schwalbenschwanzförmigen Gewandes und die freie Bildung der Locken hätte bedenklich machen müssen. Nach der Auffindung von d kann aber kein Zweifel mehr herrschen, daß wir ein archaistisches Werk des 4. Jahrh. vor uns haben oder vielmehr ein Werk, bei dem die göttlichen Gestalten hieratisch archaisiert wurden. Denn eine lockere, flotte Formengebung, ganz den andern Votivreliefs des 4. Jahrh. entsprechend, zeigt der Mantel des Adoranten rechts. Es ist dasselbe beabsichtigte Nebeneinander zweier Stile wie auf dem schönen Reliefwerk Nat. Mus. 1425 (Svoronos, Taf. LXVIII).

Wir haben also hier ein schildförmiges Votivrelief des 4. Jahrh. vor uns, auf dem zwei nach rechts schreitende Göttinnen und ihnen gegenüber ein oder zwei Adoranten dargestellt sind. Die hintere der beiden Göttinnen trägt einen Polos, und hinter ihr ist ein Gewandstück aufgehängt. Wer mögen die Göttinnen sein? Der Fundort läßt auf eine Beziehung zur Heilkunde schließen. Man könnte an Epione und Hygieia denken. Aber die Darstellung weicht von den erhaltenen der Göttinnen so stark ab, und diese tragen zudem nicht den Polos. Auch das Gewandstück links oben dürfte so schwer erklärlich bleiben.

Da hilft uns nun das leider verlorene Bruchstück b weiter. Da es die Reste zweier weiblichen Figuren, die wie auf unserm Relief nach rechts hin schritten, enthielt, kann es nicht zu diesem gehört haben. Nach Sybels Beschreibung[1] war die Rückseite „glatt, aber mit aufliegendem Wulstring (Schildrand)" ausgestattet, welch letzteren Milchhöfer[2] wohl mit Recht als Rest eines Schildbuckels deutete. Da nun Maße wie Art der

---

[1] Nr. 4028. Mir freundlichst von Dr. Walter nachgewiesen.
[2] *Ath. Mitt.* V 206, Anm. 1.

Arbeit so sehr zueinandergestimmt haben, daß die Zusammenhörigkeit von a und b früher vermutet und behauptet werden konnte, muß 62b der Rest eines unmittelbaren Gegenstückes zu Nat. Mus. 2410 gewesen sein. Auch dort waren 2 nach rechts schreitende Göttinnen dargestellt. Eine von ihnen trug einen Köcher (Duhn a. a. O., Sybel a. a. O.). Es war also eine Artemis. Wir werden demnach in unserm Relief in der vorderen Göttin, von der sich nur die Füße erhalten haben, die gleiche vermuten und annehmen, daß nur die Reihenfolge geändert ist. Artemis Brauronia, die Schützerin der Geburten, die ihren eigenen Bezirk oben auf der Burg hatte, konnte passend auch im Asklepieion Weihgeschenke erhalten. Ein Gleiches geschah der Geburtshelferin Eileithyia (IG III, 836a), und sie werden wir in der zweiten, auf beiden Reliefs neben Artemis erscheinenden Göttin erkennen dürfen, wie in Marathon beide einen gemeinsamen Altar hatten (Ath. Mitt. X 279). Und Eileithyia kommt auch der Polos als Kopfputz zu[1] wie auch der brauronischen Göttin selbst.[2] Endlich erfährt auch das links oben, offenbar als Weihgabe, frei aufgehängte Gewandstück so seine Erklärung. Der Brauronischen Artemis wurden in Athen nach glücklich überstandener Entbindung die Gewänder der Wöchnerinnen dargebracht.[3]

Wir haben also in dem jetzt wiederhergestellten Relief im Nationalmuseum und seinem verlorenen Gegenstück zwei weitere Beispiele für die Verbindung dieser runden Votivgaben mit Heilriten und besonders mit der Geburt, wie wir eine solche Verbindung bei dem archaischen Relief des Akropolismuseums annehmen mußten. Was der Sinn dieser Weihgeschenke ist, ist schwer zu ermitteln. Wir finden in den zahlreichen Tempelschatzverzeichnissen keine eindeutig auf sie zu beziehende Bezeichnung. So wird man annehmen dürfen, daß sie mit einem allgemeinen oder übertragenen Begriff benannt wurden. Im allgemeinen hat man sich denn auch daran gewöhnt, solche runden Votivscheiben als Disken zu bezeichnen, obwohl kein bestimmter Grund dafür vorhanden ist. Eine tatsächliche Beziehung zum Diskus suchte Svoronos herzustellen[4], indem er die ärztliche Verordnung gymnastischer Übungen zur Stärkung der Gesundheit heranzog. Daß eine solche Erklärung bei der eben aufgewiesenen Beziehung solcher Votive gerade zur Entbindung unmöglich ist, liegt auf der Hand. Zudem haben die beiden Votivrunde für Artemis Brauronia unzweifelhafte Schildform. So bleibt die Möglichkeit, daß diese Scheiben ἀσπίδες geheißen haben, also verflüchtigte Nachbildungen von Schilden sind. Daß diese Erklärung das Richtige trifft, wird durch die Erwähnung eines ἀσπίδιον im Inventar eines atti-

---

[1] V. K. Müller *Der Polos,* Diss. Berlin, 1915, 61.
[2] Ebd. 54. [3] Nachweise *RE* II 1381 ff.
[4] *Journ. int. d'arch. num.* a. a. O.

Ph. Alinari

Abb. 1.
Weihrelief im Akropolismuseum.

Ph. Inst.

Abb. 2.

Weihrelief im Athener Nationalmuseum.

schen Heilheros weiter empfohlen (IG II 403 Z. 62). Auch für die runden *„oscilla“* der frühen Kaiserzeit möchte ich entgegen Lippolds letzter Behandlung[1] an der Deutung als ursprüngliche Votivschilde festhalten. Der Haupteinwand dagegen, der vielen positiven Argumenten gegenübersteht, daß nämlich offenbar die Beziehung zum dionysischen Kult vorherrscht, wird dadurch entkräftet, daß gerade Darstellungen von offenbar kathartischen Ceremonien besonders beliebt sind.[2] Dadurch wird der Zusammenhang der Schilde mit den Reinigungsriten, wie sie auch bei Geburt, Krankheit oder Tod vorgenommen werden, hergestellt. Schilde als Weihgaben in Natur oder in Nachbildungen[3] sind ja auch sonst nichts Ungewohntes. Aber für ihre reinigende Bedeutung und ihren Zusammenhang mit den Heil- und Geburtsgöttern muß doch nach einer besonderen Erklärung gesucht werden. Es könnte sein, daß der Schild als allgemein apotropäisch hierher übertragen worden sei. Aber vielleicht gibt es noch engere Verbindungen. Die größte Zahl von monumentalen Weiheschilden wurde bekanntlich in der idäischen Grotte auf Kreta gefunden.[4] Man hat in ihnen einfach prachtvolle Nachbildungen wirklicher Waffen ohne besonderen inneren Gehalt sehen wollen.[5] Etwas anderes jedoch ist wahrscheinlicher. Die idäische Grotte ist die geheiligte Geburtsstätte des höchsten Gottes. Damals sollten, nach gewiß uralter Vorstellung, die kretischen Kureten, die χαλκάσπιδες[6], wie sie heißen, durch Zusammenschlagen ihrer Schilde die bösen Dämonen vertrieben haben. Der gleiche Brauch wurde als heilige Ceremonie noch später am Geburtstag des Apollon in Ortygia geübt.[7] Apotropäisch mit Metallgegenständen bei der Geburt zu klappern, ist antiker Brauch. Mit dieser dämonenvertreibenden Kraft der Schilde wird auch die spartanische Sitte des Gebärens auf dem Schild zusammenhängen.[8] Die gleiche Idee hat wahrscheinlich die Schilde und ihre Nachbildungen in Metall oder Stein bis zur Verflüchtigung zu runden Scheiben gerade zu Weihgaben der Heils- und Geburtsgötter erhoben. Später freilich hat sich der ursprüngliche Charakter dieser Form verwischt. Man kann zweifeln, ob noch eine ähnliche Vorstellung dem Weiheschild eines rhodischen Strategen[9], der noch dem vierten Jahrh.

---

[1] *Arch. Jahrb.* 1921, 33 ff. mit älterer Lit. [2] s. ebd., 40 ff.

[3] Vgl. die Zusammenstellung zahlreicher Beispiele von Homolle in Dar. Saglios *Dict. d. ant.* u. donarium S. 376. Vgl. Dragendorff *Arch. Jahrb.* XII 4 ff. u. Anm. 24, Orsi *Museo Italiano* II 850 ff.

[4] Orsi *Museo Italiano* II 689 ff. [5] Orsi a. a. O. [6] Preller-Robert I, 654 ff.

[7] W. Schmidt *Geburtstag im Altertum,* Gießen 1908, 92.

[8] S. Eitrem *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer,* Kristiania 1915, 386, wo freilich eine andere Erklärung versucht ist.

[9] Auf ihn machte schon Dragendorff a. a. O. S. 4 aufmerksam. Abb. bei Salzmann *Nécropole de Camiros*, Taf. VIII. Vgl. *IG* XII 1, 700.

zu entstammen scheint, zugrunde liegt. Wir wissen nicht, welchen Göttern er dargebracht wurde. Und es gibt natürlich auch eine große Zahl anderer runder Votivscheiben andern Ursprungs und anderer Bedeutung.[1] Sicherlich auch haben die zahlreichen spätantiken Monumente der gleichen Rundform nichts mehr mit so alten Vorstellungen zu tun. Es sei denn etwa der bekannte Niobidendiskus, auf dem ja die Geschichte von der Hybris einer kinderreichen Mutter dargestellt ist.

Wir haben also auf unserm, nunmehr allseitig erklärten Relief eine Darstellung der Athena als Geburtsgöttin vor uns. Daß die Burggöttin von Athen in archaischer Zeit nicht mehr nur die kriegerische Jungfrau war, hat die Forschung immer mehr gezeigt.[2] An matronalen Zügen fehlt es ihr nicht[3], und Beziehungen zur Geburt gerade mußte die attische Geschlechtergöttin haben.[4] Der Ölkranz spielt bei der Geburt eine Rolle[5], und die Kurotrophos, die Pflegerin des Erichthonios[6], ja vielleicht einmal seine Mutter[7], die Geburtshelferin der Leto[8], die die göttlichen Zwillinge auf dem Arm trägt[9], sollte sie

---

[1] Eine Zusammenstellung solcher, auf die mich Prof. Ganscyniec freundlichst aufmerksam machte, findet sich bei Maiuri *Ausonia* VI 1911, 10ff.

[2] S. jetzt den prachtvollen Aufsatz von Wilamowitz *Athena,* Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1921, 950ff.

[3] *RE* II 2004ff. Petersen *Ath. Mitt.* XI, 314ff. Ders. *Burgtempel der Athenaia*, 1907 passim. Fehrle a. a. O. 169ff.

[4] *RE* II 1968. Am Hochzeitstage stattet eine Priesterin als Stellvertreterin der Göttin mit der Ägis einen Besuch im Hause der Neuvermählten ab (Nachweise ebd. 1960) Fehrle a. a. O. 184. In Elis macht Athena *Μήτηρ* die Frauen fruchtbar (Paus. V 3, 2). Vgl. Fehrle a. a. O. 183ff.

[5] *Comptes rendus* 1872, 22. Samter *Familienfeste*, 1901, 86. Wächter *Reinheitsvorschriften im griech. Kult,* 1910, 28. Köchling *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, 1914, 76ff. Eitrem a. a. O., 66.

[6] Als solche tritt sie gerade in pisistratischer Zeit hervor. S. *RE* II 2004 und 1958.

[7] Ebd., wo mit Unrecht die Sage für spät erklärt wird. S. a. Petersen *Burgtempel,* S. 86.

[8] Macrob. *Sat.* I 17, 55. Man könnte allerdings versucht sein, in dieser Sagenversion eine Erfindung aus der Zeit des attischen Seebundes zu sehen. Vgl. aber die folg. Anm. und die Tätigkeit der Athena bei der Enthauptung der Gorgo, die eigentlich auch deren Entbindung ist (*RE* a. a. O., 1972, Nr. 30.) Anders Hunnig *De Pegaso*, Diss. Breslau 1901, dem Fehrle a. a. O., 190 zustimmt.

[9] Auf der Vase *Elite céramogr.* II 2 ist die Göttin, die auf dem r. Arm ein Mädchen, auf dem l. einen Knaben trägt, durch die nebenstehenden Säulen deutlich als Athena gekennzeichnet. Diese Darstellung, bei der nur der Typus der Göttin offenbar aus Bildern des bacchischen Kreises übernommen ist, muß also gegen Jahn *Arch. Aufs.* 68ff. auf Athena mit Apollo und Artemis bezogen werden.

nicht von den Bürgern ihrer Stadt bei solchem Anlaß angerufen werden? Zudem ist uns aus der Regierungszeit des Hippias, also wenig früher als unser Relief, eine Verordnung bekannt, durch die die Gaben für die Athenapriesterin bei Geburts- und Todesfällen festgesetzt wurden (Ps. Ar. Öc. II 2, 4 p. 1347a 4, dazu Fehrle a. a. O. 185). Sehen wir doch auch andererseits früh, daß sie Beziehungen zur Heilkunst überhaupt hat. Mit Recht hat man angenommen, daß die attische Hygieia in Athen zu Hause[1] ist. Sie, deren Kult auf der Burg älter zu sein scheint[2] als der Einzug des epidaurischen Gottes, wird von Haus aus nichts sein als eine Hypostase der Burggöttin[3] und hatte ja ausdrücklich als solche ihren Kult auf der Burg. Und so sehen wir denn auch Athena mit Asklepios später gelegentlich vereint (Svoronos, Taf. XXXVII, 5), wie uns diese Verbindung auch aus Epidauros und Tegea (Paus. VIII, 47, 1) bekannt ist, wie sonst Hygieia. Athena mit dem Beinamen Paionia kennen wir als attische Heilgöttin.[4] Es ist möglich, daß eben die geburtshelferische Tätigkeit der Göttin ihr auch zu weiterer Heilkraft verholfen hat.

1. Nachtrag.

Erst nachdem das Manuskript bereits bei der Redaktion dieser Zeitschrift lag, erschien die neue Behandlung des Athener Reliefs durch E. Pfuhl (Ath. Mitt. 1923, 132ff.), der auf gewisse Unterschiede in der Gewandbehandlung der Athena und der Adoranten aufmerksam macht, daraus den Schluß ziehend, das Relief sei erst zur Zeit der Perserkriege entstanden und die Athena darauf hieratisch-archaistisch. Selbst wenn er darin Recht hat, besteht kein Grund, das Relief unter das Jahr 500 herabzurücken. Das zu diskutieren, ist hier nicht der Ort. Pfuhl verweist auf S. 134 für die Vorwölbung des Chitons der Frau rechts auf die tief herabhängenden Chitonbäusche der streng rotfigurigen Vasen. Aber für diese, sowohl auf den von Pfuhl herangezogenen wie auf den ungemein zahlreichen sonstigen Stücken bleibt stets bezeichnend,

---

[1] Eitrem *Die göttlichen Zwillinge der Griechen*, Kristiania 1902, 106ff.

[2] Ältestes Zeugnis für ihren Kult ist eine Inschrift des Euphronios. S. Tambornino, *RE* Art. Hygieia Daß der Bezirk auf der Burg älter ist als die mnesikleischen Propyläen, und nur bei deren Erbauung ein anderes Niveau erhielt, beweist seine dem Propyläenplan ganz widersprechende, unregelmäßige Gestalt, namentlich die schräge Südwestgrenze, welche eine andere Axenrichtung als die Propyläen hat. Ihr folgt auch noch die Statue des Pyrrhos.

[3] So glaube ich auch Wilamowitz *Sitz.-Ber. Berl. Ak.* 1921, S. 963 verstehen zu dürfen. Wohl mit Unrecht faßt Eitrem Hygieia, den abstrakten Begriff, als eine altgöttliche von der Burggöttin aufgesogene, ursprünglich selbständige Person auf.

[4] Die Nachweise bei Roscher u. Paionia.

daß der Bausch nur nahe dem unteren Teil vorgewölbt, richtiger ausgeschwungen ist, während auf dem Relief eine gleichmäßig von unten und oben anschwellende Wölbung vorhanden ist, die nur durch eine Schwellung des Leibes darunter hervorgerufen sein kann. — Den mir mündlich von L. Curtius erhobenen Einwand, daß bei der Geburt nach griechischer Vorstellung nur die Frauen zu tun, Mann und Söhne aber nichts dabei zu suchen hätten, kann ich für einen, für die ganze Familie so bedeutungsvollen Bittgang nicht gelten lassen. **K. L.-H.**

2. Nachtrag.

Da der nicht voll beanspruchte Raum dieser Seite noch einen Nachtrag gestattet, sei darauf hingewiesen, daß O. Walter in dem oben S. 21 A. 3 genannten Werk S. 35 Literatur über das Schwein als Opfertier der Athena zitiert. Das bekannte Sprichwort *ὗς τὴν Ἀθηνᾶν, sus Minervam* (sc. *docet*) — Material bei Otto, Sprichwörter d. Römer 224 — setzt irgendwelche Beziehungen voraus, die zunächst in einer Fabel enthalten sein mochten. Aber wir wissen auch aus Festus, daß diese Geschichte *Varro et Euhemerus* (Jacoby, F. Gr. Hist. I p. 308, 6) *ineptis mythis involvere maluerunt, quam simpliciter referre.* Ich denke mir, die Fabel wie die mythologischen Berichte Varros und des Euemeros enthielten das *αἴτιον* für ein Schweineopfer an Athena. — Zu Athena als Schützerin von Schwangeren und Schweineopfer vgl. noch P. Baur, Eileithyia (Philologus, Suppl. Bd. VII) 484 u. 499. Daß Curtius' Einwand nicht durchschlägt, bemerkt Lehmann-Hartleben mit Recht, vgl. z. B. Baur 483 oder das Athener Relief 1426, wo Svoronos' Deutung (Athen. Nat.-Mus. 424 ff.) auf Geburtshilfe auch dann wahrscheinlich ist, wenn man spezielle Beziehung auf das erste der epidaurischen Wunder ablehnen muß (das Relief stammt aus Epidauros). **Weinreich.**

Der Mysterienkult von Andania.[1]

Von **Ludwig Ziehen** in Brandenburg a. H.

I.

Die griechische Religion, wie sie uns in den Kulten der historischen Zeit vorliegt, ist nicht ein einfaches, organisch entwickeltes Gebilde, sondern das recht komplizierte Produkt verschiedener und verschiedenartiger Elemente, deren Verbindung und Verschmelzung, wie heute wenigstens theoretisch meist anerkannt wird, mit den Wanderungen und Verschiebungen der griechischen Stämme in der ältesten Zeit zusammenhängt. Es liegen also in der griechischen Religion verschiedene Schichten neben- und übereinander, leider auch durcheinander, und diese einzelnen Schichten von einander zu lösen und womöglich historisch zu fixieren ist eine der Hauptaufgaben der griechischen Religionsgeschichte, ist aber bis jetzt nur in geringem Umfange gelungen. Entweder fließt die Überlieferung zu spärlich oder, wo sie wie in den großen Kulturzentren reichlich vorhanden ist, da hat sich Sage und Dichtung der Gestalten des Kultus bemächtigt und so frei mit ihnen geschaltet, Zusammengehöriges trennend und Heterogenes verbindend, daß es schwer, wenn nicht unmöglich ist, die ursprünglichen Zusammenhänge herzustellen. Jeder, der sich mit attischer Religionsgeschichte beschäftigt, kennt diese Schwierigkeit. Die Bedeutung der Kulte von Andania nun besteht, wenn ich recht sehe, darin, daß eine relativ reiche und

[1] Der Aufsatz gibt im wesentlichen den Vortrag wieder, den ich 1913 auf der Marburger Philologenversammlung hielt und kurz in dem Verhandlungsbericht S. 169 f. skizzierte. Eine ausführliche Wiedergabe versprach ich damals R. Wünsch für dieses Archiv und schrieb sie auch im Winter 1913 fast vollständig nieder, wollte aber noch in einem letzten Abschnitt die schwierige Frage der unter dem Namen *Μέλας*, *Μέλαινα* u. ä. verehrten Gottheiten genauer verfolgen. Erst schwere Erkrankung, dann Teilnahme am Krieg und die darauffolgende erhöhte berufliche und anderweitige Inanspruchnahme haben mich seitdem an der Vollendung verhindert. Da ich nun nicht weiß, ob und wann ich dazukomme, die Untersuchung über *Μέλας* usw. abzuschließen, scheint es mir doch richtiger, wenigstens den Hauptteil, den ich fertig habe und der, wie ich glaube, nicht veraltet ist, zu veröffentlichen, als alles liegen zu lassen. Über den „Schwarzen" mögen am Schluß einige besonders wichtige Beobachtungen genügen.

dabei einfache Überlieferung uns instand setzt, hier jene Aufgabe mit Erfolg in Angriff zu nehmen, wodurch dann auch auf andere Kulte und Kultzusammenhänge Licht fällt.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die uns zu Gebote stehende Überlieferung: wir besitzen einmal eine ziemlich genaue Darstellung der Geschichte Andanias und seiner Mysterien durch Pausanias[1], sodann aber die große Mysterieninschrift,[2] die, wenn sie auch der Hauptsache nach die äußere Ordnung der Mysterien behandelt, doch auch für den Kult selbst wichtiges Material enthält. Der Wert dieses inschriftlichen Zeugnisses ergibt sich aus seinem urkundlichen Charakter von selbst. Aber auch Pausanias zeigt sich in diesem Falle wirklich einmal gut unterrichtet, sei es nun, daß er selbst in Andania war oder daß er eine gute Quelle benutzte, und ich freue mich, daß Hiller von Gaertringen und Lattermann, die zuletzt diese Frage berührt haben, dasselbe Urteil über ihn fällen und den Wert des Pausanias als Quelle für die Geschichte Andanias durchaus anerkennen.[3] Schon die Verwendung urkundlicher Zeugnisse wie der Inschrift des Methapos (IV 1, 8) spricht unbedingt für Pausanias bzw. seinen Gewährsmann. Vor allem aber wird ja sein Bericht in erfreulicher Weise durch die große Inschrift bestätigt. In einem Punkt ist freilich eine Differenz, worüber gleich zu reden sein wird, aber über diesem einen Punkt darf man doch nicht die wichtigen und entscheidenden Übereinstimmungen vergessen. Bestätigt wird vor allem der Kult der Hagna, bestätigt der des Apollon *Καρνεῖος* und daß nach ihm das ganze Heiligtum *Καρνειάσιον* hieß[4], was, wie sich nachher herausstellen wird, von besonderer Bedeutung ist; bestätigt wird sogar bis zu einem gewissen Grade die Nachricht von den *βίβλοι*, auf denen die *τελετή* aufgezeichnet war.[5] Demgegenüber besteht nun bekanntlich die Differenz, daß auf dem Stein von den *Μεγάλοι Θεοί* die Rede ist, während Pausanias nur von dem Kult der *Μεγάλαι Θεαί* spricht, und

---

[1] IV c. 1—2; 3, 10; 14, 1; 15, 7; 16, 2; 26, 6—27, 6 und 33, 4ff.

[2] Dittenberger *Syll.*[3] 736, *IG* V 1, 1390, Ziehen *Leg. sacr.* II 58. Auch eine in Argos gefundene Orakelinschrift (*BCH* 33, 175, *Syll.*[3] 735) bezieht sich auf die andanischen Mysterien, ist aber leider Fragment, s. unten S. 31.

[3] *Berliner Winckelmannprogr.* 1911, S. 8f.

[4] In dem Pausaniastext steht heute *Καρνάσιον*: das ist die Verbesserung, die schon Camerarius an den handschr. überlieferten *Καρμάσιον* vornahm. Aber sollte in *ΚΑΡΜΑΣΙΟΝ* nicht vielmehr der echte Namen, nämlich *ΚΑΡΝΙΑΣΙΟΝ* stecken?

[5] Nach Paus. IV 26 gräbt der argivische Feldherr Epiteles auf Grund eines Traumgesichtes am Ithomeberg eine eherne Urne aus, *ἀνοίξας δὲ εὗρε καττίτερον ἐληλασμένον ἐς τὸ λεπτότατον· ἐπείλικτο δὲ ὥσπερ τὰ βιβλία. ἐνταῦθα τῶν Μεγάλων Θεῶν ἐγέγραπτο ἡ τελετή*, die Inschrift erwähnt Z. 11 *τὰν κάμπτραν καὶ τὰ βίβλα, ἃ δέδωκε Μνασίστρατος* und Z. 84 *τᾶς κράνας τᾶς ὠνομασμένας διὰ τῶν ἀρχαίων ἐγγράφων Ἅγνας.*

man hat dies wohl dem Pausanias als bösen Fehler angerechnet und darin ein Zeichen seiner Oberflächlichkeit gesehen. Allein davon, daß er etwa die Inschrift falsch gelesen oder falsch verstanden hätte und nur deshalb seine *Μεγάλαι Θεαί* hineingebracht hätte, wie Foucart gedacht zu haben scheint, davon kann gar keine Rede sein. Denn Pausanias bringt ja diesen Namen nicht etwa beiläufig, sondern Kult und Name der *Μεγάλαι Θεαί* stehen gewissermaßen im Mittelpunkt seiner ganzen Darstellung. Entscheidend ist, daß schon im Gedicht des Methapos die *Μεγάλαι Θεαί* stehen.[1] Es kann also kein Zweifel sein, daß man schon vor des Pausanias Zeit, sicher seit der Zeit des Methapos, der aber kaum vor Epaminondas gelebt hat[2], in Andania tatsächlich die dort verehrten Göttinnen Demeter und Hagna unter dem Namen *Μεγάλαι Θεαί* zusammenfaßte. Es ist richtig, daß dies der alten und offiziellen Form des Kultus nicht entsprach, wie sich später noch schärfer herausstellen wird, andrerseits aber leicht verständlich, daß sich später unter dem Einfluß von Megalopolis (Paus. VIII 31) und andern Kultstätten, wohl auch unter dem Einfluß jener *Μεγάλοι Θεοί* in Andania selbst, in der populären Anschauung und Rede jene Verbindung vollzog und, weil bequemer, das Übergewicht erlangte.[3] Fraglich bleibt nur, warum Pausanias daneben den tatsächlich doch bestehenden Kult der *Μεγάλοι Θεοί* nicht erwähnt hat. Aber wie man das auch erklären mag, ob man annimmt, daß Pausanias überhaupt nichts von dem Kult gehört hat oder das, was er hörte oder las, mißverstand und irrtümlich auf die „Großen Göttinnen" bezog oder ob er den Kult nicht der Erwähnung wert hielt, für jede mögliche Erklärung bildet, wie mir scheint, die Voraussetzung, daß der Kult der *Μεγάλοι Θεοί* zu des Pausanias' bzw. zu dessen Gewährsmannes Zeit keine bedeutende Rolle mehr spielte. Man könnte sogar versucht sein, eine Bestätigung dafür jener 1909 gefundenen argivischen Orakelinschrift[4] zu entnehmen. Freilich ist die entschei-

---

[1]
ἤγνισα δ' Ἑρμείαο δόμους ⟨σεμνῆς⟩ τε κέλευθα
Δάματρος καὶ πρωτογόνου Κούρας, ὅθι φασί
Μεσσήνην θεῖναι Μεγαλαῖσι Θεαῖσιν ἀγῶνα
Φλυάδεω κλεινοῖο γόνου Καυκωνιάδαο.
θαύμασα δ' ὡς σύμπαντα Λύκος Πανδιόνιος φώς
Ἄτθιδος ἱερὰ ἔργα παρ' Ἀνδανίῃ θέτο κεδνῇ.

[2] Hiller hält ihn für einen Zeitgenossen des Epaminondas. Mir machen die Verse einen noch späteren Eindruck.

[3] Mit Rocht bezeichnet Nilsson *Feste* S. 340 *Μεγάλαι Θεαί* als volkstümlichen Namen. Aber seine Vermutung, daß man erst bei der Neuordnung der Mysterien ihnen die Sondernamen *Ἅγνα* und Demeter gegeben hätte, ist ganz unwahrscheinlich. Wenn ein Name einen alten Eindruck macht, so ist es doch der der Hagna.

[4] Sie lautet nach den einleitenden Datierungsnamen: *Χρησμὸς ὁ γενόμενος τᾶι πόλει τῶν Μεσσανίων ἀνεγράφη κατὰ τὸ ψάφισμα τῶν ἀρχόντων καὶ συνέδρων,*

dende Textstelle fragmentarisch und unklar, wofür bezeichnend ist, daß von den drei Forschern, die das Orakel übersetzt haben, jeder eine andere, grammatisch und inhaltlich verschiedene Übersetzung selbst des ersten, völlig erhaltenen Satzes bringt.[1] Immerhin geht doch das wenigstens aus der Inschrift hervor, daß die Messenier in betreff des Kultes der *Μεγάλοι Θεοί* irgendwelche Zweifel oder Bedenken hatten, was wiederum am ehesten verständlich wäre, wenn man ihm in der vorhergehenden Epoche nicht mehr viel Beachtung geschenkt hatte. Ich gebe natürlich zu, daß dies nur eine Hypothese ist, aber dasselbe gilt für jede andere Erklärung auch. Das Zeugnis ist eben in seiner Bedeutung und seinem ganzen Zusammenhang zu unsicher, als daß man darauf wichtige Schlußfolgerungen über den Kult der *Μεγάλοι Θεοί* aufbauen könnte, und die sonst höchst scharfsinnige und interessante Arbeit v. d. Loeffs über die messenischen Mysterien[2] ist meines Erachtens methodisch schon deshalb verfehlt, weil sie diese Inschrift und den Kult der *Μεγάλοι Θεοί* zum Ausgangspunkt nimmt. Jedenfalls aber kann diese die *Μεγάλοι Θεοί* betreffende Frage[3] gegenüber jenen anderen wichtigen Übereinstimmungen zwischen Pausanias und der großen Inschrift nicht entscheidend ins Gewicht fallen und den Wert des Pausanias als Quelle für uns nicht erschüttern. Selbstverständlich bedürfen seine Angaben genauer Prüfung, und dabei wird sich in der Tat herausstellen, daß sie nicht alle der Kritik standhalten. Aber andrerseits wird gerade die weitere Untersuchung z. T. in überraschender Weise die bei Pausanias vorliegende Überlieferung als richtig oder wenigstens nur geringer Modifikation bedürfend bestätigen.

μαντευομένου Μνασιστράτου τοῦ ἱεροφάντα περὶ τᾶς θυσίας καὶ τῶν μυστηρίων. | Ὁ θεὸς ἔχρησε· Μεγάλοις Θεοῖς Καρνείοις καλλιεροῦντι κατὰ τὰ πάτρια. λέγω δὲ καὶ Μεσ[σανί]οις ἐπιτελεῖν τὰ μυστή[ρια — — —.

[1] Der erste Herausgeber Vollgraff übersetzte: *ils offrent aux Grands Dieux, à la fête des Καρνεῖα, conformément à l'usage etc.*, van der Loeff: *Den Grooten Karneïschen Goden brengen zij volgens oud gebruik een welgevallig offer,* Hiller (im Winckelmannprogr. S. 7) faßt dagegen *καλλιεροῦντι* als Dativ: *„Dem, der den Großen Karneischen Göttern opfert nach d. Weise der Väter — aber den Messeniern auch, sage ich, daß sie die Mysterien feiern sollen"* — —. Auch Pasquali *Atti della R. Acad. d. Scienze di Torino*, 48, 1912—13, p. 94 ff. faßt *Καρνείοις* als Dativ der Zeit, und in *Syll.*³ auch Hiller v. G. S. jetzt dagegen meine Ausführungen *Hermes* LX, 1925, S. 346.

[2] *„De Messeensche mysteriën". Overdruk uit de Handelingen van het Zesde Nederlandsche Philologencongres 1910.* Im einzelnen habe ich seine Argumente nur da berücksichtigt, wo es für die positive Durchführung meiner Argumentation nötig war wie bei der Bedeutung der Hagna.

[3] Ich bin im folgenden nicht weiter mehr darauf eingegangen ebensowenig wie auf die Frage nach Herkunft des Hermeskultes. Das ist, wie ich wohl weiß, ein Mangel meiner Arbeit, der aber, soviel ich sehe, ihre anderen Ergebnisse nicht berührt.

Als Ausgangspunkt für eine kritische Betrachtung wähle ich natürlich nicht die Überlieferung über die älteste Zeit, sondern ein sicheres Faktum der historischen Zeit, um von da aus rückwärts die Geschichte des Heiligtums zu verfolgen. Ein solches Faktum ist die Neugründung der Mysterien im Jahre 369 in Verbindung mit der Wiederherstellung des messenischen Staates durch Epaminondas. Denn an der Richtigkeit dieser Angabe des Pausanias ist noch nicht gezweifelt worden und kann nicht gezweifelt werden. Daß die politische Gründung eine sakrale Weihe erhielt, entspricht nur durchaus antiker Denk- und Handlungsweise. Ob alle Einzelheiten, die Pausanias erzählt, richtig sind und nicht zum Teil wenigstens auf späterer Ausschmückung beruhen, mag hier offen bleiben. Dagegen ist eine andere Frage von großer, ja entscheidender Wichtigkeit. Pausanias' Erzählung nämlich wurzelt in der Ansicht, daß man damals diese Mysterien nicht ganz neu geschaffen, sondern an einen uralten, einst durch die spartanische Herrschaft unterdrückten Kult angeknüpft habe. Diese Behauptung bedarf allerdings der Prüfung. Ist es doch keineswegs unerhört, daß die spätere antike Tradition bestrebt war, bestehende Einrichtungen möglichst in die Urzeit zu verlegen und dadurch mit größerer Heiligkeit und Autorität zu umgeben, und so scheinen denn auch einige Gelehrte diese Überlieferung als Legende verwerfen zu wollen. Aber bei genauerer Prüfung der Frage kommt man gerade zu dem entgegengesetzten Resultat, d. h. zu einer Bestätigung des Pausanias. Denn wie Epaminondas auch mit dem messenischen Staat nicht etwas ganz Neues schuf, sondern nur den alten Zustand wieder herstellte, so ist es durchaus begreiflich, daß man auch bei der parallelen sakralen Neuordnung an alte, echt messenische Kulte anzuknüpfen suchte, und ich gehe soweit zu behaupten, daß wir dies selbst, wenn es nicht überliefert wäre, annehmen und voraussetzen müßten. Oder sollen wir etwa glauben, daß erst damals der Kult der Hagna aufgebracht worden sei? daß die Messenier ohne historischen Grund zum Sitze ihres neuen großen Festes gerade ein Heiligtum des Apollon Karneios, des spezifisch dorischen und spartanischen Gottes, gemacht hätten? Man braucht bloß diese Fragen zu stellen, um sie zu verneinen.[1] Viel eher ist die Frage berechtigt, wie es sich denn mit der Unterdrückung des Kultes verhält. Zunächst bedarf hier die Überlieferung in einem Punkte jedenfalls einer Modifikation oder eigentlich nur einer schärferen Interpretation. Denn an einen Kult, der Jahrhunderte lang wirklich völlig unterdrückt, d. h. ausgerottet war, konnte später kaum mehr angeknüpft

[1] Hätte man damals ganz frei und neu geschaffen, dann hätte, um nur dies eine zu erwähnen, der Kult und das Heiligtum des Zeus Ithomatas einen viel natürlicheren Mittelpunkt gegeben.

werden, und die Art, wie hier die bei Pausanias vorliegende Erzählung dieser Schwierigkeit entgeht — sie läßt nach dem ersten messen. Kriege die Priester der Großen Göttinnen nach Eleusis fliehen[1] und nach dem zweiten Aristomenes auf dem Berge Ithome eine Urne mit der Aufzeichnung der *τελετή* vergraben, die dann im Jahre 369 wiedergefunden wird[2] — hält allerdings der Kritik nicht stand. Denn natürlich ist die Geschichte von der Flucht nach Eleusis wie überhaupt die ganze Überlieferung von einer uralten Verbindung zwischen Andania und Eleusis eine spätere Erfindung, aus einer Zeit stammend, wo die eleusinischen Mysterien panhellenische Bedeutung erlangt hatten.[3] Aber die Lösung der Schwierigkeit, wenn man überhaupt von einer solchen reden darf, ist leicht und fast selbstverständlich: der Mysterienkult ist eben in Wirklichkeit nie ganz und völlig unterdrückt worden, sondern hat trotz der fremden Eroberung und Bedrückung doch noch wenn auch noch so bescheiden weiterexistiert, wie das ja in der Natur der Sache liegt. Dafür gibt es auch ein unverächtliches positives Zeugnis. Denn wenn, wie jetzt feststeht, der Held des II. messenischen Krieges Aristomenes eine historische Persönlichkeit war, die um 500 v. Chr. lange Jahre gegen die Spartaner gekämpft hat, und auch die bei Pausanias erwähnten Namen seiner Angehörigen als historisch beglaubigt gelten können, so folgt aus dem Namen seiner Schwester *Ἁγναγόρα*, daß um jene Zeit die Göttin *Ἅγνα* keineswegs vergessen war und wenigstens unter den Kämpfern für die alte messenische Unabhängigkeit lebhafte Verehrung genoß.[4]

Immerhin der Sinn der Überlieferung bleibt, daß der Kult eine gewisse Vergewaltigung und Unterdrückung erlitten hat, und da wird man fragen: Ist es wahrscheinlich oder bei der bekannten religiösen Toleranz der Griechen überhaupt denkbar, daß bei der Eroberung des messenischen Landes nicht nur die politische und soziale Freiheit der Einwohner vernichtet, sondern auch ihre Religion, ihr Hauptkult angetastet wurde? Diese Frage ist entschieden zu bejahen. Ein solches Verfahren des erobernden Stammes ist nicht nur grundsätzlich auf Grund der allgemeinen griechischen Anschauungen denkbar — ich verweise

---

[1] Paus. IV 14: *ἐς Ἐλευσῖνα δὲ (ἀνεχώρησαν) οἱ τοῦ γένους τῶν ἱερέων καὶ Θεαῖς ταῖς Μεγάλαις τελοῦντες τὰ ὄργια* und 15, 7 bei Beginn des II. Krieges *παρῆσαν — ἐξ Ἐλευσῖνος οἷς πάτριον δρᾶν τὰ ὄργια τῶν Μεγάλων Θεῶν*. Vgl. was über die ursprüngliche Herkunft der Mysterien aus Eleusis in c. 1 steht.

[2] c. 20, 4 und 26, 8 (*ἐνταῦθα τῶν Μεγάλων Θεῶν ἐγέγραπτο ἡ τελετή, καὶ τοῦτο ἦν ἡ παρακαταθήκη τοῦ Ἀριστομένους*).

[3] Das geschah erst gegen 500 v. Chr., s. meinen Aufsatz in den *Berichten des Freien Deutschen Hochstiftes zu Frankfurt a. M.* 1898, S. 200 ff.

[4] v. Wilamowitz-Moellendorff *Textgesch. d. griech. Lyriker,* S. 106, Hiller v. Gaertringen und Lattermann a. a. O. S. 9 ff.

nur auf die charakteristische Verhandlung zwischen Athenern und Thebanern nach der Schlacht bei Delion bei Thukyd. IV 97 f., eine Stelle, die zugleich zeigt, daß die Frage für die Griechen mit Toleranz in unserem Sinne überhaupt nichts zu tun hat[1] — sondern auch gerade in diesem besonderen Falle durchaus wahrscheinlich. Denn wenn die andanische Überlieferung ergibt, daß im Peloponnes einmal ein alter Demeterkult durch die dorischen Spartaner unterdrückt wurde, so entspricht das nur dem, was wir von ganz anderer Seite hören, von Herodot II 171: *οἱ Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην* (*τῆς Δήμητρος*) *ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασγιώτιδας γυναῖκας· μετὰ δὲ ἐξαναστάσης πάσης Πελοποννήσου ὑπὸ Δωριέων ἐξαπώλετο ἡ τελετή, οἱ δὲ ὑπολειφθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἐξαναστάντες Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μοῦνοι.* Mit der *τελετή* meint Herodot an dieser Stelle speziell die *Θεσμοφόρια*, aber niemand wird, denke ich, behaupten wollen, daß die Abneigung der Dorier gerade nur den *Θεσμοφόρια* und nicht dem Demeterkult überhaupt gegolten hätte. Nun hat man aber jüngst im Hinblick auf die in dorischen Kolonien und in Sparta selbst tatsächlich bestehenden Thesmophorienkulte das Zeugnis des Herodot etwas angezweifelt.[2] Mit Unrecht. Die Demeterkulte in den dorischen Kolonien müssen zunächst doch wohl ganz ausscheiden, da hier ja doch die Verhältnisse in jeder Beziehung anders liegen. Dagegen würden allerdings die Demeterkulte in Sparta selbst und Lakonien eher etwas beweisen, aber nur dann, wenn sie aus alter Zeit, mindestens doch dem VI. Jahrhundert stammten. Aber so viel ich sehe, läßt sich das von keinem einzigen behaupten; nichts hindert anzunehmen, daß sie aus einer Zeit stammen, wo auch auf diesem Gebiet der griechischen Kultur bereits eine Ausgleichung zwischen den verschiedenen Stämmen stattgefunden hatte. Vor allem aber läßt sich doch das ausdrückliche Zeugnis eines sonst so zuverlässigen Beobachters wie Herodots nicht ohne weiteres beseitigen. Gewiß ist seine Behauptung so, wie er sie formuliert hat, etwas übertrieben — das zeigt ja auch gerade unsere Untersuchung

[1] Gegenüber dem Vorwurf der Thebaner *ὅτι οὐ δικαίως δράσειαν παραβαίνοντες τὰ νόμιμα τῶν Ἑλλήνων· πᾶσι γὰρ εἶναι καθεστηκὸς ἰόντας ἐπὶ τὴν ἀλλήλων ἱερῶν τῶν ἐνόντων ἀπέχεσθαι, Ἀθηναίους δὲ Δήλιον τειχίσαντας ἐνοικεῖν κτλ.* erklären die Athener *τοῦ μὲν ἱεροῦ οὔτε ἀδικῆσαι οὐδὲν οὔτε τοῦ λοιποῦ ἑκόντες βλάψειν· — — τὸν δὲ νόμον τοῖς Ἕλλησιν εἶναι, ὧν ἂν ᾖ τὸ κράτος τῆς γῆς ἑκάστης ἤν τε πλέονος ἤν τε βραχυτέρας, τούτων καὶ τὰ ἱερὰ ἀεὶ γίγνεσθαι, τρόποις θεραπευόμενα οἷς ἂν πρὸς τοῖς εἰωθόσι καὶ δύνωνται· καὶ γὰρ Βοιωτοὺς καὶ τοὺς πολλοὺς τῶν ἄλλων, ὅσοι ἐξαναστήσαντές τινα βίᾳ νέμονται γῆν, ἀλλοτρίοις ἱεροῖς τὸ πρῶτον ἐπελθόντας οἰκεῖα νῦν κεκτῆσθαι.* Nicht eine Frage der Toleranz, sondern des Besitzrechtes ist es für griechische Anschauung, was durch die weitere Untersuchung noch bestätigt werden wird.

[2] Nilsson *Griechische Feste,* S. 313.

über die Fortdauer des andanischen Kultes, der auch nicht völlig ἐξαπώλετο —, andrerseits kann Herodot auch nicht ohne tatsächliche Unterlage, ohne positive Beispiele eine solche Behauptung aufgestellt haben, und dafür ist wiederum die Geschichte von Andania ein Beweis. So bestätigen und ergänzen sich die Herodoteische und die Überlieferung über Andania gegenseitig aufs beste. Der letzte Zweifel wird willkommenerweise dadurch beseitigt, daß der Kult selbst für das, was die literarische Überlieferung besagt, einen, wie ich glaube, sicheren und entscheidenden Beweis bringt.

Die Mysterien von Andania werden nach dem klaren Zeugnis des Pausanias der Demeter und Hagna gefeiert. Sie finden aber statt, wie Pausanias und Inschrift übereinstimmend bezeugen, in dem *Καρνειάσιον*, dem Heiligtum des Apollon *Καρνεῖος*; das scheint so widerspruchsvoll, daß man stutzt und zunächst unwillkürlich fragt, ob denn jenes Zeugnis des Pausanias wirklich richtig ist, aber doch nur einen Augenblick. Denn mag man über die Einzelheiten des Pausaniasberichts, über seine geschichtlichen Erzählungen denken, wie man will — daß er die einfache Haupttatsache des Kultes so auf den Kopf gestellt hätte, daß er sich bei den Mysterien, von denen er selbst sagt: *δεύτερα γάρ σφισι νέμω σεμνότητος μετά γε Ἐλευσίνια*, über die Inhaber derselben geirrt hätte, muß doch als ausgeschlossen gelten, ich meine selbst für den größten Skeptiker. Immerhin ist es gut, daß wir auch in dieser Frage nicht auf Pausanias allein angewiesen sind, sondern auch aus der großen Inschrift eine Bestätigung gewinnen können. Wie ich schon in meinen *Leges sacrae* nachgewiesen[1], aber hier doch lieber kurz wiederholen möchte, ergibt sich dies aus der Art und Weise, mit der hier die Priester bezeichnet werden. Sie kommen zweimal vor, zuerst § 6 (Z. 28ff.) bei den Bestimmungen über die *πομπά*: nach Mnasistratos folgt *ὁ ἱερεὺς τῶν θεῶν οἷς τὰ μυστήρια γίνεται μετὰ τᾶς ἱερέας, ἔπειτα ἀγωνοθέτας, ἱεροθύται κτλ.*[2], dann § 19 (Z. 95ff.) bei dem *ἱερὸν δεῖπνον*, zu dem die *ἱεροί* hinzuziehen sollen *τόν τε ἱερῆ [καὶ τὰν] ἱέρεαν κ[αὶ τὰ]ν ἱέρεαν τοῦ Καρνείου καὶ Μνασίστρατον κτλ.* Wie man nun über das doppelte *καὶ τὰν ἱέρεαν* in § 19 und die Beziehung zu der in § 6 erwähnten einen Priesterin denken mag[3], das ist jedenfalls sicher: das Priestertum *τῶν*

[1] *Leges sacrae* II p. 181.

[2] Die *ἱέρεα τᾶς Δάματρος τᾶς ἐφ' ἱπποδρόμωι* und *ἁ τᾶς ἐν Αἰγίλᾳ*, die später noch erwähnt werden, sind nicht aus Andania, sondern nehmen als Gäste teil, die erstere, wie ich vermutet, den Demeterkult der Hauptstadt Messene selbst vertretend.

[3] Meine frühere Ansicht, daß das doppelte *καὶ τὰν ἱέρεαν* eine Dittographie ist (so zuerst Sauppe), halte ich nicht mehr aufrecht, sie führt, wie Pasqualis oben erwähnter Aufsatz zeigt, zu bedenklichen Folgerungen; siehe darüber meine Ausführungen im *Hermes* LX S. 338ff.

θεῶν οἷς τὰ μυστήρια γίνεται war verschieden von dem Priestertum des Apollon Karneios, Apollon also gehörte nicht zu den eigentlichen Mysteriengöttern, diese müssen Demeter und Hagna, wie Pausanias bezeugt, daneben auch vielleicht noch Hermes und die *Μεγάλοι Θεοί* gewesen sein. Der Widerspruch also zwischen dem Namen des Heiligtums und dem Namen der Mysteriengottheiten besteht tatsächlich. Offenbar hat schon Pausanias ihn bemerkt und eine Lösung durch die Erzählung versucht, daß die Mysterien ursprünglich in Andania selbst gefeiert und erst später nach dem *Καρνειάσιον* verlegt worden seien (IV 1, 9), eine Lösung, von der ich mich wundere, daß sie je hat Beifall finden können. Allerdings haben im Altertum solche Kultverlegungen stattgefunden; aber, soweit wir sehen, sehr selten[1] und dann doch nicht in der Art, die hier vorausgesetzt wird. Denn wenn man einmal einen Ortswechsel vornahm, dann hätte man doch für einen so ehrwürdigen Kult ein eigenes neues *τέμενος* geweiht und ihn nicht in einem fremden untergebracht. Bei näherem Zusehen ergibt sich aber auch, daß Pausanias diese angebliche Verlegung nicht etwa irgendeiner besonderen Überlieferung verdankt, sondern sie durch eine eigene höchst unkritische Konjektur erschlossen hat. Nachdem er nämlich die oben S. 31 Anm. 1 abgedruckten Verse des Methapos zitiert hat, fügt er hinzu *τοῦτο τὸ ἐπίγραμμα δηλοῖ μέν, ὡς παρὰ τὴν Μεσσήνην ἀφίκοιτο ὁ Καύκων* — — *δηλοῖ δὲ* — — *ὡς ἡ τελετὴ τὸ ἀρχαῖον ἦν ἐν Ἀνδανίᾳ· καί μοι καὶ τοῦτο εἰκὸς ἐφαίνετο, τὴν Μεσσήνην μὴ ἑτέρωθι ἀλλὰ ἔνθα αὐτή τε καὶ Πολυκάων ᾤκουν, καταστήσασθαι τὴν τελετήν.* Die Quelle also für seine Vermutung ist das Epigramm. In diesem können aber nur die letzten Worte *ἱερὰ ἔργα παρ' Ἀνδανίῃ θέτο κεδνῇ* in Betracht kommen, d. h. sein Schluß schwebt ganz und gar in der Luft, denn es steht nicht *ἐν Ἀνδανίῃ*, sondern *παρ' Ἀνδανίῃ* da, was der Verfasser des Epigramms sehr wohl von dem historischen Sitz der Mysterien sagen konnte, da das *Καρνειάσιον ἄλσος* nur 8 Stadien, d. h. $1^1/_2$ km von Andania entfernt war (c. 33, 6 *σταδίους ὀκτὼ μάλιστα*). Um so dringender aber erhebt sich die Frage, wie es möglich war, daß Mysterien der Demeter und Hagna in einem *Καρνειάσιον* gefeiert wurden. Nach meiner Überzeugung gibt es nur eine, dafür aber auch völlig ausreichende Erklärung, nämlich die, daß die Dorier bei der Eroberung Messeniens auch das Heiligtum der Demeter und Hagna in Besitz nahmen und ihrem Stammgotte, *Ἀπόλλων Καρνεῖος*[2], weihten, was keineswegs eine völlige Unterdrückung des alten

[1] Ein Beispiel gibt der Stein aus Tanagra *Leg. Sacr.* 69, wo es sich um die Verlegung eines vor der Stadt gelegenen *ἱερόν* der Demeter in die Stadt handelt.

[2] Daß Apollon *Καρνεῖος* der spezifisch dorische Gott ist, bildet für die obige Untersuchung die allerdings notwendige, aber meines Erachtens jedem

Kultes, wohl aber seine Zurückdrängung und Einschränkung zur Folge haben mußte, weiterhin dann leicht auch eine unfreundliche Behandlung seiner Verehrer mit sich brachte.[1] Mit einem Schlage werden so die verschiedenen Fragen, die sich vorhin auf dem Wege der Untersuchung einstellten, befriedigend gelöst. Aber auch auf eine andere herühmte Frage, die das messenische Oichalia betrifft, fällt dadurch neues Licht. Wenn Pausanias zweimal bezeugt, daß die Stätte der Mysterien ursprünglich Oichalia geheißen habe und erst später *Καρνειάσιον* genannt worden sei (Paus. IV 2, 2; 33, 4; ähnlich, nur ungenauer[2] Strab. VIII p. 339, 350, 360, *X* 448), so werden wir in dieser Überlieferung nicht mehr nur eine Sage erblicken. Denn da das Heiligtum erst durch die dorische Eroberung zum *Καρνειάσιον* wurde, so muß es in der Tat vorher einen andern Namen gehabt haben.

Übrig bleibt nur eine Frage, deren Berücksichtigung bisher der Leser vielleicht schon ungeduldig vermißt hat, von welcher dorischen Eroberung nämlich hier die Rede ist. Das Natürliche und Einfache scheint es zu sein, daß die Dorisierung des Heiligtums bei der ersten dorischen Eroberung erfolgte. Nun aber erfolgte diese ja der Sage nach zugleich mit der dorischen Wanderung, während unsere Überlieferung über Andania die Unterdrückung des alten Kultes mit der Eroberung Messeniens durch die Spartaner zusammenbringt. Man kann sich ja schließlich mit dem Ausweg helfen, daß hier eben ein Irrtum vorliegt, und jene alte Vergewaltigung des Heiligtums durch die ersten Dorier sich im Bewußtsein des Volkes mit der späteren Unterdrückung durch die spartanischen Dorer zu einer Einheit verbunden hat. Aber man muß zugeben, daß dieser Ausweg ein Notbehelf wäre. Da trifft es sich nun äußerst glücklich und scheint wie eine besonders schwerwiegende Bestätigung unserer ganzen Darlegung, daß wir aus dieser Schwierigkeit ohne unser Zutun durch eine rein historische, von allen unseren Erwägungen unabhängige Kombination befreit werden oder vielmehr schon

Zweifel entrückte Voraussetzung, zu der sowohl die direkte (Thukyd. V 54) wie die indirekte, auf der Verbreitung des Kultes usw. beruhende Überlieferung zwingt. Vgl. auch v. Wilamowitz *Hermes* 38, 580 und Wolf Aly *Der kretische Apollonkult* S. 8f. Anders bekanntlich Wide *Lakon. Kulte* 85.

[1] Dies konnte dazu führen, daß der Kult, wenigstens seine Hauptakte, im Verborgenen ausgeübt wurden. Sollte nicht der Name *μυστήρια* hier wie öfters auf solche historischen Verhältnisse, Furcht der Unterworfenen vor den Eroberern, zurückgehen? Daß sich in solchen Kulten gerade uralte wie die Vereinigung von Mensch und Gott darstellende Riten fanden und erhielten, ist wohl damit vereinbar.

[2] Strabo setzt statt des *Καρνειάσιον* Andania selbst ein; gerade das Ergebnis unserer Untersuchung zeigt, daß Pausanias die genauere und richtigere Überlieferung gibt, was für seine ganze Beurteilung bemerkenswert ist.

längst befreit sind. Denn von ganz anderer Seite ausgehend hat bekanntlich Wilamowitz[1] als sicher ausgesprochen, daß die Sage von dem dorischen Kresphontes wirklich nur Sage ist und die erste dorische Eroberung Messeniens in der Tat die durch die Spartaner war. Diese Ansicht beseitigt einerseits jene für uns hier bestehende Schwierigkeit und erhält andererseits durch unsere Untersuchung eine willkommene Bestätigung.

II.

Der Kult des Apollon Karneios geht auf die dorische Eroberung Messeniens zurück. Damit ist von dem uns hier beschäftigenden Kultkomplex eine, die oberste Schicht von den übrigen gelöst und als dorisch bestimmt.[2] Lassen sich in dem unter dieser obersten Schicht übrig bleibenden Teile noch weitere Schichten erkennen? Hier führt uns wieder die große Inschrift weiter. In ihr werden zweimal die im Karneiasion verehrten Gottheiten aufgezählt, zuerst in § 6 Z. 33 *ἀγέσθω δὲ ἐν τᾶι πομπᾶι καὶ τὰ θύματα καὶ θυσάντω τᾶι μὲν Δάματρι σῦν ἐπίτοκα, Ἑρμᾶνι κριόν, Μεγάλοις Θεοῖς δάμαλιν σῦν, Ἀπόλλωνι Καρνείωι κάπρον, Ἅγναι οἶν* und in § 12 (*θυμάτων παροχᾶς*) Z. 68 *ἐν δὲ τᾶι πομπᾶι* (*δεῖ παρέχειν*) *Δάματρι σῦν ἐπίτοκα, τοῖς δὲ Μεγάλοις Θεοῖς δάμαλιν διετῆ σῦν, Ἑρμᾶνι κριόν, Ἀπόλλωνι Καρνείωι κάπρον, Ἅγναι οἶν*. Die *Μεγάλοι Θεοί* und Hermes haben hier ihren Platz vertauscht. Sonst ist beide Male die Reihenfolge dieselbe. Beide Male vor allem findet sich die überraschende Trennung von Demeter und Hagna. Das kann kein Zufall sein, vielmehr ergibt sich daraus die Tatsache, daß diese beiden Göttinnen im offiziellen Kult nicht nur nicht unter der Einheit der *Μεγάλαι Θεαί* zusammengefaßt waren, sondern im Gegenteil überhaupt nicht zu-

[1] *Herakles*[2] I S. 18.

[2] Auf die Frage, ob die *Μεγάλοι Θεοί* dieser selben Schicht angehören, gehe ich nicht näher ein. Die Antwort hängt sehr davon ab, wen man unter den andanischen *Μεγάλοι Θεοί* zu verstehen hat oder — genauer ausgedrückt, da ein Bedeutungswandel im Laufe der historischen Zeit keineswegs ausgeschlossen ist — wer sie ursprünglich waren. Waren es, wie Töpffer *Att. Geneal.* S. 220f. meinte, die Dioskuren, dann ist der spartanische Ursprung nicht unwahrscheinlich. Waren es die Kabiren, wie Sauppe, Nilsson, Gruppe u. a. meinen, sind sie natürlich erst viel später, vielleicht durch Methapos eingeführt, der in Theben den Kabirenkult reformiert hat (Paus. IV 1, 5). Doch halte ich ebenso wie Hiller die ursprüngliche Identität der *Μεγάλοι Θεοί* und der Kabiren keineswegs für besonders wahrscheinlich, wenn auch in späterer Zeit eine Vermischung eingetreten sein mag. Wohl aber ist noch möglich, wie ich bereits in meinen *Leges sacrae* andeutete (p. 178), daß sie weder das eine noch das andere sind, sondern eine selbständige Schöpfung alter Volksreligion, vielleicht von ähnlicher Bedeutung wie die Daktylen. Dann gehören sie natürlich der ältesten Schicht an. Aber darüber läßt sich, so wie die Sache jetzt steht, wohl kaum zu einer Entscheidung kommen.

sammen nebeneinander, sondern getrennt von einander standen, nicht einmal so wie sonst Demeter und Kore verbunden zu sein pflegen.

Wir fragen, wie das möglich ist. Sollte Pausanias, der Hagna mit Kore identifiziert, am Ende irren und uns damit auf eine ganz falsche Fährte führen? In der Tat ist diese Ansicht aufgestellt worden, und da sie von keinem Geringeren als Foucart stammt, kann sie trotz ihrer völligen, den meisten wohl sofort einleuchtenden Unwahrscheinlichkeit nicht übergangen werden. Foucart will nämlich in Hagna nur eine Quellnymphe sehen, kann freilich für diese überraschende Ansicht keine weiteren Stützen anführen, als daß in der großen Inschrift die Quelle des Heiligtums als *Ἅγνας καλουμένη* bezeichnet wird und daß auf dem Berge Lykaios in Arkadien auch eine Quelle *Ἁγνώ* verehrt wurde. Nun haben wir gesehen, daß Pausanias über die Kultverhältnisse Andanias besonders gut unterrichtet ist, und es ist überhaupt nicht recht zu verstehen, wie Pausanias oder sein Gewährsmann dazu hätte kommen sollen, Hagna mit Kore gleichzusetzen, wenn er dafür nicht irgendeine feste Unterlage in den tatsächlichen in Andania herrschenden religiösen Anschauungen hatte. Selbst wenn deshalb die Ansicht Foucarts besser gestützt wäre, als sie es in Wirklichkeit ist, müßte sie gegenüber dem klaren, ausdrücklichen Zeugnis des Pausanias sowie der späteren Zusammenfassung von Demeter und Hagna unter dem Namen *Μεγάλαι Θεαί* fallen. Nun stellen sich aber jene Stützen, die vielleicht im ersten Augenblick noch ein gewisses Gewicht zu besitzen scheinen, bei näherer Prüfung als überaus schwach und morsch heraus. Der Name der arkadischen Nymphe Hagno zunächst beweist an sich gar nichts. Denn die Bezeichnung *ἁγνός* kann den verschiedensten Gottheiten beigelegt werden: so sind die sizilischen *Ἁγναὶ Θεαί* (*IG* XIV 204 u. 231) sicher chthonische Gottheiten, in Delos (*BCH* VII 368) verbindet sich der Name mit Aphrodite, und so kann er natürlich auch einer Quelle und ihrer Nymphe beigelegt werden. Es fragt sich aber dabei noch sehr, welche Bewandtnis es eigentlich mit dieser „Nymphe" Hagno auf dem Berge Lykaios hatte; es sieht nicht so aus, als ob das eine ganz gewöhnliche Nymphe war[1], wie überhaupt doch der Name Nymphe ein sehr dehnbarer und unbestimmter Begriff ist, ich möchte fast sagen, ebenso unbestimmt wie zunächst — *Κόρη*. Jedenfalls beweist jener

---

[1] Paus. VIII 38, 4: *ἢν δὲ αὐχμὸς χρόνον ἐπέχῃ πολὺν καὶ ἤδη σφίσιν τὰ σπέρματα ἐν τῇ γῇ καὶ τὰ δένδρα αὐαίνηται, τηνικαῦτα ὁ ἱερεὺς τοῦ Λυκαίου Διὸς προσευξάμενος ἐς τὸ ὕδωρ καὶ θύσας ὁπόσα ἐστὶν αὐτῷ νόμος, καθίησι δρυὸς κλάδον ἐπιπολῆς καὶ οὐκ ἐς βάθος τῆς πηγῆς· ἀνακινηθέντος δὲ τοῦ ὕδατος ἄνεισιν ἀχλὺς ἐοικυῖα ὁμίχλῃ· διαλιποῦσα δὲ ὀλίγον γίνεται νέφος ἡ ἀχλὺς καὶ ἐς αὑτὴν ἄλλα ἐπαγομένη τῶν νεφῶν ὑετὸν τοῖς Ἀρκάσιν ἐς τὴν γῆν κατιέναι ποιεῖ.*

Vergleich an sich nichts und könnte nur dadurch ein gewisses Gewicht erlangen, daß auch die andanische Hagna einer Quelle den Namen gibt, aber doch nur dann, wenn solche heiligen Quellen nur oder auch nur vorzugsweise mit Nymphen verbunden vorkämen. Das entspricht ja der modernen populären Vorstellung, in der Nymphe und Quelle eine feste Verbindung eingegangen sind und von der sich offenbar hier auch Foucart verführen ließ, aber es entspricht keineswegs den tatsächlichen Verhältnissen des antiken Kults. Quellen finden sich als wichtige Teile in vielen Heiligtümern und, was für unsere Frage von besonderer Wichtigkeit ist, gerade in den Heiligtümern chthonischer Gottheiten. Ich will an die Amphiaraos-Quelle[1] nur kurz erinnern, denn da könnte einer das Vorhandensein der Quelle mit dem Kult des Heilgottes in Verbindung bringen. Aber andere Fälle sind ganz unzweideutig und klar: bei der Grotte der Demeter Melaina in Phigalia entsprang eine Quelle (Paus. VIII 42, 12), und berühmt ist die im Kult und Mythos der Kore eine so wichtige Rolle spielende *Κυάνη* bei Syrakus, die bei der Niederfahrt des Hades mit Kore entsprungen sein soll.[2] Dieser Mythos zeigt auch, wie ganz natürlich sich an solche Quellen ebenso wie an gewisse Seen die Vorstellung der Unterwelt und der unterirdischen Mächte knüpfen konnte. Unmittelbar an den andanischen Kult aber erinnert das Heiligtum in der Nähe des arkadischen Trapezus am Alpheios, das sog. *Βάθος, ἔνθα ἄγουσι τελετὴν διὰ ἔτους τρίτου Θεαῖς Μεγάλαις· καὶ πηγή τε αὐτόθι ἐστὶν Ὀλυμπίας*[3] *καλουμένη τὸν ἕτερον τῶν ἐνιαυτῶν οὐκ ἀπορρέουσα, καὶ πλησίον τῆς πηγῆς πῦρ ἄνεισι* (Paus. VIII 29, 1). So führt in Wirklichkeit eine genauere Prüfung gerade zu einer

---

[1] Paus. I 34, 4: *ἔστι δὲ Ὠρωπίοις πηγὴ πλησίον τοῦ ναοῦ, ἣν Ἀμφιαράου καλοῦσιν, οὔτε θύοντες οὐδὲν ἐς αὐτὴν οὔτ' ἐπὶ καθαρσίοις ἢ χέρνιβι χρῆσθαι νομίζοντες· νόσου δὲ ἀκεσθείσης ἀνδρὶ μαντεύματος γενομένου καθέστηκεν ἄργυρον ἀφεῖναι καὶ χρυσὸν ἐπίσημον ἐς τὴν πηγήν· ταύτῃ γὰρ ἀνελθεῖν τὸν Ἀμφιάραον λέγουσιν.* Die letzte Bemerkung zeigt deutlich den chthonischen Charakter der Quelle. S. auch d. folg. Anm.

[2] Diodor V 4, 2: *τὸν γὰρ Πλούτωνα μυθολογοῦσι τὴν ἁρπαγὴν ποιησάμενον ἀποκομίσαι τὴν Κόρην ἐφ' ἅρματος πλησίον τῶν Συρακουσῶν καὶ τὴν γῆν ἀναρρήξαντα αὐτὸν μὲν μετὰ τῆς ἁρπαγείσης δῦναι καθ' ᾅδου, πηγὴν δ' ἀνεῖναι τὴν ὀνομαζομένην Κυάνην κτλ.*

[3] Hss. *Ὀλυμπιάς*. Aber im Hinblick auf die ähnlichen Beispiele, wo der Name der Gottheit neben *καλοῦσι* oder *καλουμένη* im Genetiv steht, scheint mir so gut wie sicher, daß auch hier der Genetiv *Ὀλυμπίας* herzustellen ist. Es ist dieselbe Gottheit, die wir in Attika als *Γῆ Ὀλυμπία* finden, in deren *τέμενος* ähnlich wie bei Trapezus ein Erdspalt war (Paus. I 18, 7), die in Syrakus ein Heiligtum hatte (Athen. XI 462 b) und die doch wohl auch dem berühmten Olympia den Namen gegeben hat, wenngleich in späterer Zeit im Kult *Ὀλυμπία* nur als Beinamen der *Εἰλείθυια* vorkommt (Paus. VI 20, 2), die aber selbst mit dem Kult der Erde verwandt ist.

Bestätigung der Angabe des Pausanias, und wir müssen dabei bleiben, daß Hagna eine Unterweltsgöttin ist. Aber es bleibt dann auch die Frage, wie jene Trennung der Hagna und Demeter im Kult zu erklären ist. Und so überraschend sie auf den ersten Blick sein mag, sowie wir nur das eigentümliche Wesen der Hagna tiefer zu verstehen suchen, wird sie ganz verständlich. Gewiß, Pausanias hat vom Standpunkt seiner Zeit aus die andanische *Ἅγνα* mit Recht mit *Κόρη* identifiziert, aber wir heute, auf Grund unserer vertieften religionsgeschichtlichen Kenntnis, werden etwas anders urteilen und vorsichtiger uns ausdrücken müssen. Denn diese *Ἅγνα*, die ‚Heilige' ist fürwahr keine *Κόρη*, die der Anlehnung an eine *Δημήτηρ* bedarf, sie ist vielmehr eine durchaus selbständige Vorstellungsform der Unterweltsgottheit, die derselben Vorstellungsreihe und derselben Kulturschicht angehört wie die *Δέσποινα* von Lykosura, die Erinys von Thelpusa, die *Χθονία* von Hermione und die *Μέλαινα* von Phigalia. Die drei letzteren erscheinen allerdings in historischer Zeit als Beinamen der Demeter. Aber daß Erinys[1] und Chthonia[2] ursprünglich selbständige, dann erst in Demeter aufgegangene Gottheiten waren, ist evident und bedarf wohl hier keines Wortes mehr. Nicht so anerkannt ist dieses Verhältnis vielleicht für Demeter *Μέλαινα*, und doch kann auch hier kein Zweifel an der ursprünglichen Selbständigkeit bestehen. Schon der Name *Μέλαινα* selbst, der ja wegen seiner adjektivischen Form zunächst einen Augenblick täuschen könnte, spricht in Wirklichkeit dafür. Wohl kommt der *Γῇ* selbst, aus der durch Differenzierung sowohl Demeter wie die anderen, im engeren Sinne chthonischen Erdgottheiten entstanden sind, das Attribut *μέλαινα* zu, aber für Demeter, nachdem sich einmal diese besondere, ich möchte sagen menschlichere Gottheit entwickelt hatte, paßte er nicht mehr, und das empfand auch das Volksbewußtsein, wenn es nach einer besonderen Erklärung dafür suchte und sie in dem Mythos von der Trauer der Demeter fand: *Μέλαιναν δὲ ἐπονομάσαι φασὶν αὐτὴν ὅτι καὶ ἡ θεὸς μέλαιναν τὴν ἐσθῆτα εἶχε.* (Paus. VIII 42, 4.) Entscheidend aber ist die bekannte bildliche Darstellung der Gottheit von Phigalia: die Göttin, die Kopf und Mähne eines Pferdes trägt und an dem Pferdekopf Schlangen (Paus. VIII 42, 4), hat von Hause aus nichts mit der mütterlichen Demeter zu tun, sondern ist klärlich eine Unterweltsgottheit, am nächsten der Erinys und der Medusa[3] verwandt. An allen diesen Orten sind die

[1] S. v. Wilamowitz-Moellendorff in der Einleitung zu der Übersetzung der *Eumeniden* p. 225 f.

[2] Ihr ursprünglicher Name war wohl derselbe wie in der Stadt, cf. Hesych. s. v. *Ἑρμιόνη· καὶ ἡ Δημήτηρ καὶ ἡ Κόρη ἐν Συρακούσαις.*

[3] Mit Unrecht immer noch von manchen als Personifikation der Sturmwolke aufgefaßt (auch von Gruppe *Griech. Myth. u. Rel.gesch.*, S. 837 u. 1141, 4).

Namen verschieden, auch die Vorstellungen enthielten ohne Zweifel hinsichtlich der äußeren Gestalt und Erscheinungsform manche Verschiedenheit, ein Schwanken, das auf dieser frühen Entwicklungsstufe nicht nur begreiflich, sondern notwendig ist[1], aber zugrunde lag überall derselbe Glaube, dieselbe Vorstellung von einer die Geheimnisse und die Macht der dunklen Erdtiefe verkörpernden Gottheit, oft wohl mehr nach der höllischen als nach der segnenden Seite empfunden. Zu ihr ist später dann Demeter, die Schöpfung des friedlicheren, freundlicheren Glaubens eines anderen Stammes getreten. An den meisten Orten ist sie mit jener alten Göttin verschmolzen,[2] während in Andania die Entwicklung nicht so weit gegangen ist, vielleicht unterbrochen eben durch die dorische Eroberung, und beide immer getrennt nebeneinander stehengeblieben sind.

Durch die vorstehende Erörterung ist bereits die Frage, welche der beiden Göttinnen, Hagna oder Demeter, in Andania die ältere ist, zu gunsten der ersteren beantwortet. Aber es ist wertvoll, daß dies auf doppelte Weise bestätigt wird. Zunächst ist hier noch einmal die Tatsache, daß die Quelle des Heiligtums in engster Verbindung mit Hagna steht, von Bedeutung. Denn Quellen und Grotten[3] bilden oft den Aus-

---

Μέδουσα ist derselbe Name wie *Δέσποινα*, s. v. Wilamowitz *Einl. z. d. Eumen.*, p. 226 f.

[1] Warum sollten sich die in Thelpusa wohnenden Menschen die bei ihnen hausende Unterweltsgöttin genau so vorstellen wie die in Andania oder Phigalia? Es scheint mir eine der wesentlichen Bedingungen zum Verständnis ältester Religionsgeschichte, daß man sich bewußt bleibt, daß auf dieser Stufe die Vorstellungen von einem und demselben göttlichen Wesen noch im Flusse sind und noch keine feste, starre Form gefunden haben. Der Mensch fühlt die Gottheit und sucht sich von diesem mehr oder minder klaren Gefühl eine Vorstellung zu bilden.

[2] Daß in Hermione Demeter erst später, man möchte beinahe sagen: in historischer Zeit hinzugekommen ist, hat hier der Mythus besonders deutlich festgehalten und ausgesprochen. Die Stelle (Paus. II 35, 4) ist wert ausgeschrieben zu werden: *τοῦτο τὸ ἱερὸν Ἑρμιονεῖς μὲν Κλύμενον Φορωνέως παῖδα καὶ ἀδελφὴν Κλυμένου Χθονίαν τοὺς ἱδρυσαμένους φασὶν εἶναι, Ἀργεῖοι δὲ ὅτε ἐς τὴν Ἀργολίδα ἦλθε Δημήτηρ, τότε Ἀθέραν μὲν λέγουσι καὶ Μύσιον ὡς ξενίαν παρασχόντας τῇ θεῷ, Κολόνταν δὲ οὔτε οἴκῳ δέξασθαι τὴν θεὸν οὔτε ἀπονεῖμαί τι ἄλλο ἐς τιμήν· ταῦτα δὲ οὐ κατὰ γνώμην Χθονίᾳ τῇ θυγατρὶ ποιεῖν αὐτὸν κτλ.*

[3] Lattermann hat mir seinerzeit auf eine briefliche Anfrage geantwortet, daß er in Andania von einer Grotte in der Nähe der Quelle nichts gehört und gesehen habe. Aber „vorhanden könnte eine ziemlich nahe der Quelle sein, die zwar schon in der Ebene liegt, aber unmittelbar am Fuße des Burgberges . . . Die Griechen haben mich vielleicht deswegen nicht auf die Grotte hingewiesen, weil sie sie nicht als ein archäologisches Objekt ansehen . . . Das Gestein des Burgberges, der sich scharf von der Ebene abhebt, ist nach Philippson Flysch; der ist ja oft mit Kalk durchsetzt und dann der Höhlenbildung nicht ungünstig."

gangs- und Mittelpunkt des chthonischen Kultes. Kyane bei Syrakus sowie Grotte und Quelle der *Μέλαινα* in Phigalia sind die wichtigsten Beispiele. Gerade also der Umstand, der Foucart zu seinem Verdacht an der überlieferten Bedeutung der *Ἅγνα* veranlaßte, spricht bei näherer Prüfung für sie als die eigentliche und älteste Herrin des Kultes.

Dazu kommt aber noch eine andere aus den Bestimmungen der Inschrift gewonnene Beobachtung, die für sich allein m. E. die Frage entscheidet. Bei der damaligen Neuordnung der Mysterien nämlich wurden einem gewissen Mnasistratos besondere Ehren- und Vorrechte gewährt. Die Inschrift selbst gibt keine weitere Auskunft über ihn. Aber schon Sauppe hatte den evidenten Schluß gezogen, daß der Mann der Familie angehörte, die bis dahin das erbliche Priestertum der Mysteriengottheiten besaß, und nun damals zu gunsten der Umwandlung in ein staatliches Priestertum auf seine Ansprüche verzichtete und die *κίστη μυστική* samt den heiligen Büchern auslieferte, dafür aber jene Vorrechte als Dank erhielt.

Die urkundliche Bestätigung gibt jetzt jene neugefundene, der Mysterieninschrift offenbar zeitlich vorangehende argivische Inschrift, in der Mnasistratos als *μαντευόμενος* vorkommt und den Titel *ἱεροφάντης* trägt. Die Vorrechte nun, die er bei der Neuordnung der Mysterien erhielt, lassen sich deutlich in zwei Gruppen sondern: Daß er bei der Prozession den ersten Platz einnimmt (§ 6), den er sicher als Hierophant auch früher gehabt hatte, und samt seiner Familie zu dem Festmahl geladen wird (§ 19), ist ohne weiteres verständlich. Auffallend aber und für uns hier wichtig ist, daß die Obhut über die Quelle der Hagna ihm anvertraut wird und er die Häute gerade der bei der Quelle geopferten Tiere, die dort geweihten *τραπεζώματα* sowie ein Drittel der Gelder aus dem dort aufgestellten Opferstock erhält,[1] dagegen keinen Anteil an den übrigen Tier- und Geldopfern. Dies läßt sich ungezwungen doch nur so erklären, daß Mnasistratos früher als Hierophant gerade zu dem Kult der Hagna in besonderer Beziehung stand, daß mit anderen Worten der Mittelpunkt der Mysterien, in denen der Hierophant zelebrierte, eben die Göttin Hagna war.

---

[1] *Τᾶς δὲ κράνας τᾶς ὠνομασμένας διὰ τῶν ἀρχαίων ἐγγράφων Ἅγνας καὶ τοῦ γεγενημένου ποτὶ τᾶι κράναι ἀγάλματος τὰν ἐπιμέλειαν ἐχέτω Μνασίστρατος ἕως ἂν ζεῖ καὶ μετεχέτω μετὰ τῶν ἱερῶν τᾶν τε θυσιᾶν καὶ τῶν μυστηρίων καὶ ὅσα κα οἱ θύοντες ποτὶ τᾶι κράναι τραπεζῶντι καὶ τῶν θυμάτων τὰ δέρματα λαμβανέτω Μν. τῶν τε διαφόρων ὅσα κα οἱ θύοντες ποτὶ τ. κράναι προτιθῆντι ἢ εἰς τὸν θησαυρὸν — — ἐμβάλωντι, λαμβανέτω Μνασίστρατος τὸ τρίτον μέρος.* Man könnte versucht sein, aus der Erwähnung der Mysterien mitten in diesem Paragraphen *περὶ τᾶς κράνας* direkt zu schließen, daß auch die Mysterien bei der Quelle gefeiert wurden. Aber dieser Schluß ist nicht zwingend.

So vereinigen sich also die allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägungen, von denen ich ausging, mit den Indizien der Inschrift zu dem Ergebnis, daß Hagna und Demeter in der Tat ursprünglich nicht zusammengehören, daß Demeter erst später zu dem Kult hinzugekommen ist. Dies Ergebnis stimmt auch durchaus zu dem, was wir sonst über die Geschichte des Demeterkultes wissen: daß sie nicht der ältesten griechischen Schicht angehört und ihr Kult an manchen Orten, wie z. B. Eleusis erst später eingeführt wurde, ist ja anerkannt. Wir müssen demnach im Kult von Andania drei Schichten unterscheiden, die in der zeitlichen Reihenfolge durch die Namen Hagna, Demeter und Apollo Karneios bezeichnet werden und von denen die letzte ohne Zweifel als dorisch angesprochen werden muß.

III.

Soweit war ich einst mit meiner Untersuchung gekommen, da las ich den bekannten Aufsatz Kretschmers in der *Glotta* I 9ff., in dem er scharfsinnig aus sprachlichen Gründen zu erweisen sucht, daß im Peloponnes nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, zwei Schichten griechischer Bevölkerung, eine dorische und eine vordorische, nämlich die achäische, zu unterscheiden seien, sondern drei: die älteste ionische, eine zweite achäische[1] und eine dritte dorische. Es lag nahe, damit die drei von mir gefundenen Kultschichten zu vergleichen, und wenn auch Kretschmers Beweise nicht zwingend sind, so ist jedenfalls die Übereinstimmung seiner sprachlichen und meiner religionsgeschichtlichen Ergebnisse wichtig genug, um die Frage noch einmal von dieser Seite aus neu aufzurollen und sich die Folgerungen für die Religionsgeschichte klarzumachen. Wenn man jene drei Stammesschichten auf die Kulte überträgt, so ergibt sich, daß Hagna der ionischen, Demeter der achäischen und Apollon Karneios der dorischen Schicht entspricht. Der Zusammenhang des Karneios-Kultes mit der dorischen Eroberung ist bereits durch die vorangehende Untersuchung erörtert und bestätigt. Aber auch Demeter als Vertreterin der achäischen Schicht steht durchaus im Einklang mit dem, was sonst die Überlieferung über die Geschichte ihres Kultes an die Hand gibt. Die achäische Phthiotis ist

---

[1] Bekanntlich hat Beloch in s. *Griech. Gesch.*[2] gegen den Namen „achäisch“ für die nicht-ionischen vordorischen Stämme scharf polemisiert, aber m. E. ohne genügenden Grund, wie auch seine ganze Wanderungs-Hypothese und seine Gleichsetzung von dorisch = achäisch eine willkürliche Konstruktion ist, die nicht nur mit einzelnen Angaben, sondern mit dem ganzen Tenor und Sinn der Überlieferung im Widerspruch steht. Gewiß ist eine Sache deshalb, weil sie überliefert ist, noch nicht richtig, sie ist aber deshalb auch noch nicht falsch. Siehe über die ganze Frage die besonnenen, scharfsinnigen Ausführungen von M. P. Nilsson in den *Gött. gel. Anz.* 1914, S. 532ff.

zusammen mit dem dotischen Gefilde eine der ältesten Stätten des Demeterkultes und wohl auch ein Hauptausgangspunkt seiner Verbreitung (s. Kern bei Pauly-Wissowa RE IV 2714 ff.), und Kreta, wohin Demeter sehr früh gekommen zu sein scheint, gehört zu den wenigen Landschaften, für die die Achäer als Bevölkerungsschicht sicher bezeugt sind.[1] Dazu drängt sich dann in diesem Zusammenhang natürlich die Frage nach der Bedeutung der *Δημήτηρ Ἀχαία* auf. Die nächstliegende, einfachste Erklärung, die auch Wilamowitz gebilligt hat, ist, daß die Göttin eben hier „die Achäerin" heißt, d. h. also doch mit dem Namen des Stammes, der der Träger ihrer Verehrung war, bezeichnet wird. Freilich hat man dem von anderer Seite widersprochen und andere Deutungen versucht, die aber keineswegs befriedigen. Die antike Erklärung, die *Ἀχαία* von *ἄχος* ableiten will, findet freilich wohl nur wenig Anhänger[2], und die Gleichsetzung von *Ἀχαία* mit *Ἀχελωία*, die Gruppe *Griech. Myth.*, p. 1177, 1 wagt, schwebt, soviel ich sehe, völlig in der Luft. Aber selbst die von Lagercrantz vorgeschlagene Erklärung: *Ἀχαία* sei = *Ὀχαία* und von *ὀχή* „Nahrung" abzuleiten, kann trotz des Beifalls, den einst Nilsson gespendet (Gr. Feste 326), nicht richtig sein, nicht etwa wegen der Assimilation des *ο*, sondern weil das Substantiv *ὀχή*, das doch offenbar von *ἔχω* abgeleitet ist und eigentlich also ungefähr „Unterhalt" bedeutet, kein prägnantes und eigentliches Wort für „Nahrung" ist und deshalb sehr wenig geeignet, die „kornspendende Göttin des Ackerbaues" zu bezeichnen. Freilich will ich nicht bestreiten, daß auch gegen die einfache Deutung „Achäerin" Bedenken bestehen. Zwar das Bedenken, das Farnell entwickelt, beruht m. E. auf einem methodischen Fehlschluß. Nachdem nämlich Farnell die für Demeter *Ἀχαία* in Boiotien und Attika bezeugten Kultstätten besprochen hat, sagt er: *it is a suspicious fact that we do not find this title Ἀχαία in the districts, that were known to have been settled by the Achaean, but just in places where we have no reason to assume such settlement* (Cults III p. 70). Aber ich meine, beinahe das Umgekehrte ist richtig: die Achäer selbst können ihre eigene Göttin nicht durch dieses Epitheton ausgezeichnet haben, sondern im Gegenteil, nur wo sie selbst nicht saßen oder wenigstens nicht den herrschenden Teil der Bevölkerung ausmachten, konnte die einheimische, nicht-achäische Bevölkerung die stammfremde Gottheit,

---

[1] Homer τ 177 ff.; vgl. dazu E. Meyer *Forsch.* I 47 ff.

[2] wie z. B. Farnell *Cults* III 70, der sogar die Vermutung wagt, daß in der Inschr. v. Thespiae *IG* VII 1867 die ursprüngliche Form *Ἀχέα* erhalten ist. Da aber diese Inschrift aus der Kaiserzeit stammt und in dem marathonischen Festkalender (Prott, *Fasti Sacri* 26 Z. 27), der aus der 1. Hälfte des IV. Jahrhunderts v. Chr. stammt, die Form *Ἀχαίαι* steht, muß diese letztere als die authentische gelten.

deren Kult sie bei sich aufnahm, mit dem Namen eben des Stammes, von dem sie ihn übernahm, nennen. Es ist also durchaus verständlich und eher dafür als dagegen sprechend, daß gerade in Boiotien und Attika der Name Ἀχαία sich findet. Auffallender ist schon, daß gerade nur auf diesem doch ziemlich eng begrenzten Gebiet sich diese Bezeichnung der Herkunft erhalten hat, und wenn ferner im marathonischen Festkalender der Name Ἀχαίᾳ allein steht ohne vorausgehendes Δήμητρι, so legt die Analogie anderer solcher Fälle[1] den Zweifel nahe, ob überhaupt Ἀχαία ein Beiname der Demeter ist und sich nicht vielmehr hier irgendeine Sondergottheit verbirgt, deren Name freilich doch mit dem der Achäer zusammenhängen mag. Aber wie man auch über diese Frage denken mag, das bleibt bestehen, daß die Zuweisung der Demeter an die achäische Schicht im Einklang steht mit unserer sonstigen Kenntnis von der Geschichte ihres Kults, wie auch Farnell selbst ausdrücklich zugibt.

So bleibt die Frage, ob sich für den ionischen Charakter der Hagna irgendetwas zur Unterstützung anführen läßt oder, um genauer zu sprechen und den Namen „ionisch“, der ja doch nur eine Aushilfe ist, zu vermeiden, dafür, daß sie zu der ältesten griechischen Schicht gehört, die wir auch in der attisch-ionischen Bevölkerung erkennen. Hier ist nun natürlich große Vorsicht geboten, weil Ἅγνα kein wirklicher Eigenname ist, sondern ein Appellativum, das überall und jederzeit einer Göttin beigelegt werden konnte und beigelegt worden ist. Immerhin wird doch, wer der Untersuchung soweit gefolgt ist, es bedeutungsvoll finden, daß gerade in Attika relativ zahlreiche mit ἁγνός zusammengesetzte Namen vorkommen[2], wie Ἅγνων, Ἁγνόδημος, Ἁγνόθεος; auch der Demos Hagnus gehört hierher. Besonders wichtig ist aber der Name Ἁγνόδωρος.[3] Denn bekanntlich bezeichnen die so mit -δωρος gebildeten Namen den Träger meist als das Geschenk einer Gottheit wie Ἀπολλόδωρος, Ἀρτεμίδωρος, Ἀθηνόδωρος, Διόδωρος, so daß Letronne und Usener (*Götternamen*, S. 151 und 352 ff.) sonst nicht bezeugte Gottheiten eben aus solchen Namen erschlossen und nachgewiesen haben. So dürfen wir

[1] so ist Χλόη, die im marath. Kalender allein steht B 49, wohl sicher eine solche Sondergöttin, vgl. Usener *Götternamen* 242; anders Farnell *Cults* III 33, s. dagegen wieder meine Ausführungen *Gött. gel. Anz.* 1911, p. 113 f.

[2] In den Indices der *Inscriptiones Atticae* habe ich für Bd. I und II gefunden 9 mal Ἁγνίας, 16 mal Ἁγνόδημος, 12 mal Ἅγνων, 10 mal Ἁγνόθεος (dazu 1 Ἁγνοθέα), 5 mal Ἁγνωνίδης, 2 mal Ἁγνόκλεια, je 1 mal Ἁγνόθεμις, Ἁγνιάδης, Ἁγνησίας, Ἁγνόστρατος. Dagegen in dem die Kaiserzeit umfassenden III. Bd. nur 1 mal Ἁγιάδης und 6 mal den offenbar erst spät gebildeten Namen Ἁγνός, was mir bezeichnend scheint.

[3] Lysias XIII 55. Es handelt sich um einen Schwager des Kritias, also doch wohl, was bemerkenswert ist, um das Mitglied einer alten Familie.

also mit gutem Grunde aus dem Namen Ἁγνόδωρος schließen, daß auch einmal in Attika die Göttin Ἅγνα verehrt und dann durch Demeter und Κόρη verdrängt oder wenigstens[1] völlig in den Hintergrund gedrängt wurde. Der weitere Schluß ist dann, auch die andern mit Ἁγνο- zusammengesetzten Namen auf dieselbe alte Göttin Ἅγνα zu beziehen. Wenn sich aber gerade in Attika so deutliche und zahlreiche Spuren ihrer einstigen Verehrung finden, so ist das allerdings, denke ich, eine sehr starke Stütze für die oben aus Andania gewonnene Ansicht, daß Ἅγνα zu der ältesten, der sog. ionischen Schicht gehört.[2]

IV.

Neben der Göttin der Unterwelt pflegt der Gott zu stehen, der ebenfalls sowohl nach der segnenden wie nach der höllischen Seite, mehr jedoch wohl nach dieser Seite gedachte Herr der Tiefe, der Erde. So nicht nur im Mythos, wo Persephone und Hades untrennbar zusammengehören, sondern auch im Kult: neben Κόρη steht in Eleusis Πλούτων[3], neben der Χθονία in Hermione Κλύμενος, neben Μέλαινα in Phigalia Poseidon, und gewissermaßen als Prototyp kann das ebenfalls in Eleusis erwähnte Paar ὁ θεὸς und ἡ θεά dienen. Sollte nicht auch in Andania Hagna ihr männliches Gegenbild gehabt haben? An sich ist das durchaus wahrscheinlich, und die Überlieferung bedarf daher eindringender Prüfung. Freilich, Hermes wird man trotz der bekannten chthonischen Seite seines Wesens beiseite lassen müssen, da er wohl

[1] Es wäre voreilig, einen Schluß aus dem Umstande zu ziehen, daß wir kein Zeugnis für ihren Kult in Attika kennen. Das kann Zufall sein. In dieser Hinsicht mahnt der so wertvolle marathonische Festkalender (Prott *Fasti* Nr. 26) zur Vorsicht. Wer hätte ohne ihn geahnt, daß in Attika Iolaos, ein Γάλιος und ein Νεανίας, die Ἀκάμαντες verehrt wurden? Warum soll nicht auch die Ἅγνα in historischer Zeit in einem Demos, z. B. in Hagnus, noch ihren Kult gehabt haben, und es fehlt uns nur ein dem marathonischen entsprechender Festkalender? S. auch die attische in Chalkis gefundene Inschr. *Leg. Sacr.* 10, die auch bis dahin unbekannte Kulte wie den des Xuthos kennen lehrt.

[2] Auf den Inseln und in Kleinasien kommt der Name seltener vor. So findt sich in den Indices für die Kykladen kein Beispiel. Aber ein Kult wie der der Hagna und der verwandten Gottheiten haftet am Ort, und es wäre deshalb verständlich, wenn er sich auf kolonialem Gebiet seltener fände. Ja, man könnte sagen, die Ἁγνο-Namen, die sich dort finden, beweisen noch nicht dort heimischen Kult, da die Namen mit den Familien von dem Mutterland mitgebracht sein können. [Über Personennamen mit ἁγν- siehe auch Williger *Hagios* (RGVV XIX 1) 69—72. *W.*]

[3] Schon in der alten lex sacra *IG* I 5, *Leges Sacrae* 2, wo die Ergänzung Πλούτω]νι in der letzten Zeile, wie man auch über das anschließende δ . . . χοι denken mag, sicher scheint. Es folgt Θεαῖν. [2] S. Verhandlungsbericht S. 171.

kaum als Herr der Unterwelt verehrt worden ist. Es fehlt also, wie zuzugeben ist, unter den Gottheiten des offiziellen Mysterienkultes, wie ihn die historische Zeit oder wenigstens jene um 100 v. Chr. erfolgte Neuordnung kennt, die der Hagna entsprechende männliche Gottheit. Aber dabei dürfen wir uns nicht beruhigen, und in der Tat sind noch Spuren eines solchen Kultes vorhanden: ich finde sie in dem Paus. IV 3, 10 bezeugten *ἐναγισμός*. Es heißt hier: *Συβότας δὲ ὁ Δωτάδα τῷ τε ποταμῷ κατεστήσατο τῷ Παμίσῳ κατὰ ἔτος ἕκαστον θύειν τὸν βασιλεύοντα καὶ Εὐρύτῳ τῷ Μελανέως ἐναγίζειν ἐν Οἰχαλίᾳ πρὸ τῆς τελετῆς τῶν Μεγάλων Θεῶν ἀγομένης ἔτι ἐν Ἀνδανίᾳ*. Vorher hat Pausanias, c. 2,2 von Melaneus erzählt: *Παρὰ τοῦτον ἀφίκετο, ὡς οἱ Μεσσήνιοί φασι, Μελανεύς, τοξεύειν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ διὰ τοῦτο Ἀπόλλωνος εἶναι νομιζόμενος. Καί οἱ τῆς χώρας τὸ Καρνειάσιον, τότε δὲ Οἰχαλίαν κληθεῖσαν, ἀπένειμεν ὁ Περιήρης ἐνοικῆσαι· γενέσθαι δὲ ὄνομα Οἰχαλίαν τῇ πόλει φασὶν ἀπὸ τοῦ Μελανέως τῆς γυναικός.* Ich zweifle nicht, daß dieser Melaneus, der „Schwarze," der hier als Vater des selbst eng mit dem Hades verbundenen Eurytos erscheint, in Andania ursprünglich als Herr der dunklen Erdtiefe, der Unterwelt, verehrt wurde und so das männliche Gegenstück zu der Melaina von Phigalia bildete. Als ich 1913 in Marburg diesen Gedanken vortrug, fand ich allerdings bei Ernst Maass scharfen Widerspruch: es sei doch „Schwarz" ein ganz üblicher Menschenname, warum wolle man da in jedem griechischen Schwarz einen Gott wittern. Doch hat mich dieser Widerspruch nicht überzeugt, im Gegenteil die wiederholte nähere Prüfung hat mich in meiner Ansicht noch mehr bestärkt. Natürlich ist zuzugeben, daß *Μέλας* und seine Weiterbildungen ebenso wie unser „Schwarz" einen Menschen bezeichnen können. Selbst „Teuffel" heißen bei uns ja ganz harmlose Menschen. Aber wenn es sich um einen Heros des Mythos handelt und dieser Heros Objekt einer Kulthandlung, eines *ἐναγισμός* ist, dann gewinnt die Sache doch sofort ein ganz anderes Aussehen. Mit der einfachen Gleichsetzung von *ἐναγισμός* = Totenopfer, also Empfänger des *ἐναγισμός* = gestorbener Mensch, ist es doch nicht getan. Daß der Totenkult im wesentlichen mit dem chthonischen Kult identisch ist, steht fest, und daß sich in dem großen Heer der in historischer Zeit verehrten Heroen zwei ganz verschiedene Elemente zusammenfinden, nämlich einerseits nach ihrem Tode heroisierte Menschen und andrerseits zu Heroen herabgesunkene Götter, das muß nach Rohde und Usener ebenfalls als sicher gelten. Der ursprünglich göttliche Charakter ist vor allem bei denjenigen Heroen wahrscheinlich, die mit dem Kult eines großen Gottes in der Weise verbunden sind, daß ihnen vor der Feier für diesen Gott selbst geopfert wird, daß ihnen also ein sogen. „Voropfer" gebracht wird. Das typische Beispiel ist seit Rohdes glänzender Darstellung der Heros Hyakinthos zu Amyklai, dem vor den

dem Apollon gefeierten Hyakinthien geopfert wurde.[1] Woraus Rohde den evidenten und m. W. auch noch nie angefochtenen Schluß gezogen hat[2], daß ursprünglich eben Hyakinthos der Gott der Hyakinthien war und erst später durch Apoll in die Rolle eines Heros zurückgedrängt wurde. Solche Beispiele finden sich noch eine ganze Anzahl[3], und zu ihnen gehört auch jener andanische ἐναγισμός. Allerdings erscheint in der Überlieferung über Andania nicht Melaneus selbst, sondern sein „Sohn" Eurytos als Empfänger des Opfers. Aber das ist eine Verschiebung und Verknüpfung, wie sie die ausgleichende Wirkung des Mythos leicht bewirkt. Eurytos selbst ist ja ebenso wie Neleus nur ein Doppelgänger des Hades[4], und in seiner Besiegung durch Apollon spiegelt sich vielleicht weniger die Besiegung des Dunkels durch das Licht, an die man zunächst denken könnte, als die Verdrängung seines Kultes durch den des Apollon ab. Eurytos und Melaneus sind in Wahrheit nur zwei verschiedene Namen für dasselbe göttliche Wesen, und die Frage ist nur, ob der Name Eurytos in Andania selbst bodenständig und primär oder ob er nicht vielmehr erst durch mythische Verknüpfung hingebracht wurde. Daß dies letztere der Fall ist, daß also Melaneus in Andania ursprünglicher ist, scheint mir sicher. Dafür spricht nicht nur der Umstand, daß Eurytos als berühmte Sagenfigur leicht sich später eindrängen konnte, nicht nur die Analogie mit der arkadischen Melaina, sondern vor allem jene andere Überlieferung der Messenier, die Melaneus zum Herrn von Oichalia, dem späteren Karneiasion macht. Ich habe die Stelle oben bereits abgedruckt und bitte, jetzt noch einmal mit dem durch die vorangehende Untersuchung, wenn ich so sagen darf, geschärften Sinn die Worte zu lesen: *ἀφίκετο ... Μελανεύς, τοξεύειν*

---

[1] Pausan III 19, 3. [2] *Psyche* I[4] 137 ff.

[3] s. Rohde *Psyche* I[4] p. 139, Anm. 2, L. Ziehen *Rhein. Mus.* 59 (1904), S. 395 f., Eitrem *Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer* p. 468.

[4] Der in der Sage eine so große Rolle spielende Eurytos bedarf einer eigenen Untersuchung, bei der aber die dichten Ranken, die der Mythos um ihn und andere Gestalten geschlungen, sorgfältig zu entfernen sind. Daß er selbst eine alte Gottheit ist, dürfte heute doch wohl allgemein zugestanden werden (so auch A. Gercke *Neue Jahrbücher* 1905, XV S. 406). Daß er mit Hades gleichzusetzen ist, hat man, soviel ich mich erinnere, ebenfalls schon ausgesprochen, wenn ich auch nicht weiß, wer es getan hat. Jedenfalls bin ich überzeugt davon. Sein Kampf gegen Herakles ist wie dessen Kampf gegen Neleus und die Neliden eine Dublette des Kampfes zwischen Hades und Herakles, wobei wichtig ist, daß an Stelle von Herakles bei Homer ϑ 226 f. als Gegner Apollo erscheint. Auch der Name Oichalia, der eng mit dem des Eurytos verknüpft ist, und das mit den verschiedenen Oichalia zusammenhängende Problem, das bisher, soweit ich sehe, immer nur sagengeschichtlich behandelt worden ist, findet dadurch bessere Erklärung. S. darüber und über Neleus weiter unten.

ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ διὰ τοῦτο Ἀπόλλωνος εἶναι νομιζόμενος, καί οἱ τῆς χώρας τὸ Καρνειάσιον, τότε δὲ Οἰχαλίαν κληθεῖσαν, ἀπένειμεν ὁ Περιήρης ἐνοικῆσαι. γενέσθαι δὲ ὄνομα Οἰχαλίαν τῇ πόλει φασὶν ἀπὸ τοῦ Μελανέως τῆς γυναικός, und frage, ob nicht selbst in dieser späten Überlieferung das Echte und Ursprüngliche noch ganz deutlich erkennbar zutage tritt. Allerdings, diese Überlieferung nennt Melaneus einen guten Bogenschützen. Sollen wir aber deshalb wirklich annehmen, daß es einmal einen Messenier namens „Schwarz“ gegeben hat, der sich als Bogenschütze auszeichnete und deshalb von dem König des Landes mit einem Stück Land — was sage ich! mit dem größten Heiligtum beschenkt wurde, das er sogar nach seiner Gattin Oichalia nennen durfte? Ich glaube, das widerlegt sich selbst, und ich möchte nur betonen, daß es erstaunlich ist, wieviel doch die Sage hier bewahrt hat: sie weiß noch, daß Melaneus einmal der Herr von Oichalia war, der uralten Kultstätte, die vor dem Einfall der Dorier diesen Namen trug, sie knüpft ein besonders enges Band zwischen dem Heiligtum und ihm dadurch, daß sie seiner Gattin denselben Namen gibt, und selbst das spätere Verhältnis zu Apollon Karneios schimmert in den an sich ja nicht ganz klaren Worten Ἀπόλλωνος εἶναι νομιζόμενος hindurch. Gemeint muß doch sein, daß Melaneus als Sohn Apollons galt, und so hat sich ja in der Tat der Mythos oft geholfen, daß er die in einem Kult verbundenen, ursprünglich aber aus verschiedenen geschichtlichen Epochen stammenden Gottheiten miteinander in verwandtschaftliche[1] Beziehungen brachte, wobei der später eingedrungene siegreiche Gott meist als der Vater erscheint.

Und Oichalia? Daß der Name echt ist, d. h. also daß die Kultstätte in Andania wirklich einmal in alter Zeit diesen Namen führte, wird wohl niemand, der sich die Geschichte der Überlieferung und ihre durch die bisherige Untersuchung begründete Glaubwürdigkeit vergegenwärtigt, verkennen. Zugleich ergibt sich aber, daß dieser Name nicht der einer politischen Gemeinde ist, sondern durchaus religiöse Bedeutung hat und eben deshalb an verschiedenen Orten wiederkehrt. Und zwar spricht, da er in Andania mit dem Kult der Ἅγνα und des Melaneus, an anderen Orten mit Eurytos verknüpft ist, den wir mit gutem Grunde mit Hades gleichsetzen, große Wahrscheinlichkeit dafür, daß seine Bedeutung in irgendeiner näheren Beziehung zur Unterwelt steht, vielleicht z. B. wie Pylos an Stätten haftete, die man für den Eingang in die Unterwelt hielt. Und wenn dies richtig ist, sollte es dann zu gewagt sein, Οἰχαλία mit οἴχομαι und den οἰχόμενοι zusammen-

[1] oder erotische. Dann ist der siegreiche Gott der ἐραστής wie Apollon gegenüber Hyakinthos (Pausan. III 19, 4) oder Daphne. Ein anderer Ausdruck solcher Kultvermischung ist es, daß der ältere den neuen Gott, der ihn verdrängt, bei sich aufnimmt.

zubringen? Es wäre dann ungefähr derselbe Name wie das Achilleische *Φϑίη*, das nach Kretschmers bestechender Vermutung[1] der Ort der *φϑίες* ist, ein Wort, das Wurzelnomen zu *φϑίω* ist und so viel wie *φϑίμενοι*, die Toten bedeutet. Der Unterschied zu Oichalia wäre nur der, daß Phthie, wie es scheint, überhaupt keine wirkliche, sondern nur eine mythische, lediglich in der Phantasie bestehende Örtlichkeit war, während der Name Oichalia mindestens an der Stätte zu Andania haftete.

V.

Ich habe in dem vorigen Abschnitt nachzuweisen versucht, daß wie in Phigalia in ältester Zeit *Μέλαινα* so in der ältesten Kultschicht von Andania neben Hagna *Μελανεύς* stand, eine Gottheit, in der sich die unheimliche Finsternis der Unterwelt mit ihren Schrecken verkörpert, eine, wenn ich so sagen darf, primitivere, volkstümlichere Anschauungsform des Hades. Von hier aus fällt aber auch willkommenes Licht auf eine ganze Reihe anderer Zeugnisse und deckt Zusammenhänge zwischen Gestalten auf, die in der Überlieferung voneinander getrennt sind und auch in der neueren Forschung fast immer getrennt behandelt werden. Denn diese Gestalt des „Schwarzen“ begegnet uns ja bekanntlich noch an vielen andern Stellen im Mythos und vereinzelt sogar im Kult. In der Überlieferung freilich handelt es sich durchweg wie bei dem andanischen Melaneus um mythische Heroen, vor allem Heroen der Stammessagen, und nur hier und da verrät sich der ursprüngliche göttliche Charakter. Aber überblickt man alle diese Zeugnisse von dem festen Boden aus, den wir in Andania gewonnen haben, so scheint mir kein Zweifel mehr möglich, daß wir es in allen diesen Fällen mit derselben von der ältesten griechischen, den Ionern besonders nahestehenden Bevölkerung geschaffenen Vorstellung von dem Unterweltsgotte zu tun haben, daß also Andania mit allen jenen Orten durch unsichtbare Fäden verknüpft ist, die wie ein Netz einen großen Teil Griechenlands überziehen. Die Fülle der Zeugnisse ist so groß, ihre Interpretation z. T. von so verwickelten Untersuchungen abhängig, daß ich leider eine erschöpfende Behandlung nicht zu bieten vermag und mich auf einige bezeichnende Beispiele beschränken muß. Ich setze dabei in Useners Sinne[2] als selbstverständlich voraus, daß nicht nur die durch formale, sondern auch die durch begriffliche Wucherung von *Μέλας* weiter gebildeten Namen auf dieselbe Vorstellung zurückgehen und nur als verschiedene Ausdrucksformen desselben göttlichen Wesens zu gelten haben. Wer also auf einem Rappen reitet, der *Μελάνιππος*, ist dasselbe

---

[1] *Glotta* IV 305 ff. [2] *Götternamen* S. 48 ff.

dämonische Wesen wie der, der einfach *Μέλας* oder mit formaler Wucherung *Μελανεύς* oder *Μέλανθος* genannt wird.

Gerade ein *Μελάνιππος* bildet ein besonders klares und, wie ich glaube, sicheres Beispiel dafür, daß wir es nicht mit einem Heros des Mythos, sondern dem Vertreter eines uralten, vordorischen Kultus zu tun haben.[1] Herodot V 67 erzählt nämlich von Kleisthenes, dem Tyrannen von Sekyon, dieser habe, um den Kult des Adrastos zu unterdrücken, aus Theben den Kult des Melanippos, des Sohnes des Astakos, eingeführt: *τέμενός οἱ ἀπέδεξε ἐν αὐτῷ τῷ πρυτανηίῳ — — — θυσίας τε καὶ ὁρτὰς Ἀδρήστου ἀπελόμενος ἔδωκε τῷ Μελανίππῳ.* Daß der Kult aus einer fremden Stadt wie Theben geholt wurde, ist doch sicher eine spätere konziliatorische Erfindung, um den sekyonischen Melanippos mit dem berühmteren thebanischen Melanippos, der sein Grab auf dem Wege von Theben nach Chalkis hatte (Pausan. IX 18, 1), zu verknüpfen. Denn für die Absicht, den herrschenden Kult des Adrastos zu verdrängen, war ein fremder unbekannter Kult so wenig wie möglich geeignet. Das konnte, wenn überhaupt, nur ein Kult, der in Sekyon bodenständig war und auf alte Sympathien rechnen durfte. Den Schlüssel gibt die sichere Tatsache, daß Kleisthenes von Sekyon die herrschende dorische Klasse bekämpfte und sich auf die vordorische Bevölkerung stützte, und erschließt ein ganz ähnliches Verhältnis wie in Andania: der Kult des Melanippos gehörte der vordorischen Bevölkerungsschicht an und war von den dorischen Eroberern unterdrückt oder in den Hintergrund gedrängt worden, genau wie die andanischen Mysteriengottheiten. Als dann Kleisthenes seinerseits wieder die Dorier unterdrückte, brachte er den alten Kult nicht nur wieder zu Ehren, sondern suchte, was Epaminondas zwei Jahrhunderte später nicht mehr wagen durfte, den dorischen Kult zu beseitigen. Der thebanische Melanippos aber ist natürlich dieselbe in Boeotien verehrte und später heroisierte Gottheit, und das Grab auf dem Wege nach Chalkis ist ebenso zu beurteilen wie so viele Heroengräber, die in Wahrheit Kultstätten alter chthonischer Gottheiten sind, worüber nach E. Rohde[2] wohl kein weiteres Wort nötig ist. Und nun ist auch sofort klar, welche Bewandtnis es mit dem attischen *Μελανιππεῖον* hat, das Kleidemos als in Melite gelegen erwähnt und dessen kultischer Charakter in der Bezeichnung *ἡρῷον* noch klar zum Ausdruck kommt: dieser Melanippos ist der alte Unter-

[1] Die Abhandlung von Luebbert *De Pindaro Clisthenis Sicyonii institutorum censore* (Bonn. Progr. 1884), die über den dorischen Charakter des Adrastos-Kultes wertvollen Aufschluß gibt, geht auf Melanippos leider nicht näher ein.

[2] *Psyche* I⁴ S. 159ff.

weltsdämon von Melite, und ich vermute, daß er hier noch in historischer Zeit, genau wie der *Εὔρυτος Μελανέως* in Andania, seinen Kult hatte.

Verwickelter liegt die Sache bei dem Melanippos, der in der Legende des Tempels der *Ἄρτεμις Τρικλαρία* zu Patrae eine Rolle spielt (Paus. VII 19). Aber daß auch hier ein alter Ortsdämon sich verbirgt, der ursprünglich wohl zusammen mit einer *Τρικλαρία* genannten Göttin[1] den Hades verkörperte, ist mir nicht zweifelhaft. Wichtig dabei und in der Richtung der von mir gewonnenen historischen Fixierung liegend ist, daß der Kult ausdrücklich als ein Kult der dort wohnenden Ioner bezeichnet wird.

Eigenartig steht es mit dem Heros *Μέλανθος*[2] oder *Μελάνθιος*, und die gesamte Überlieferung bedürfte unter dem von mir angegebenen neuen Gesichtspunkt einer umfassenden, eingehenderen Untersuchung. Ich muß mich leider auf einige besonders wichtige Hinweise beschränken und gehe dabei aus von dem Held der bekannten Apaturienlegende. Wenn man ihren Kern betrachtet, der in dem Kampf zwischen dem „Blonden", *Ξανθός*, und dem „Schwarzen" besteht, so drängt sich von selbst die Überzeugnung auf, daß wir es hier nicht mit einem historischen, sondern einem religiösen Mythos zu tun haben und hier die Erinnerung an alte göttliche Gestalten bewahrt ist. Dies ist auch längst von Usener erkannt, der in den beiden Gegnern alte ionische Gottheiten sah.[3] Nur war die natursymbolische Deutung auf den Kampf zwischen Sommer und Winter nicht recht begründet. Eher läßt sich an den Kampf zwischen Licht und Finsternis denken, wobei sich eben naturgemäß die letztere in der Gottheit des finstern Hades verkörpert.[4]

---

[1] Daß der Name von *κλᾶρος* abgeleitet ist (Nilsson *Feste* p. 217), glaube ich trotz der drei Bestandteile von Patrae nicht. Die *Τρικλαρία* ist vielmehr = *Τρικραρία*, wie *ναύκληρος* aus *ναύκραρος* entstanden ist (s. die wohl abschließende Untersuchung v. Solmsen *Rhein. Mus.* 1898, Bd. 53 S. 159 ff.), und derselbe Beiname wie der für Hekate bezeugte *τρικάρανος* oder *τριπρόσωπος* (Usener *Rhein. Mus.* 58 S. 165). Ob übrigens die Vorstellung der dreiköpfigen Gottheit wirklich, wie Usener wollte, gegenüber der dreivollgestaltigen Bildung die spätere Entwicklung darstellt, bezweifle ich. Ich denke, das Unheimliche und Schreckliche des Hades soll in dem verdoppelten oder dreifachen Kopfe seinen Ausdruck finden, wie ja auch der Höllenhund *Κέρβερος* dreiköpfig ist.

[2] s. über ihn auch Eitrem, *Beiträge* S. 169 ff., wo das 7. Kapitel, „Die mythischen Koloniengründer der Griechen", überhaupt viel Material bringt.

[3] *Kl. Schriften* IV 293 ff. (wo besonders S. 295 Anm. ** zu beachten, die im Rhein. Mus. nicht stand), *Götternamen* S. 221.

[4] Wenn nach der einen Version Xanthos und Melanthos um den Besitz von *Μελαιναί* (schol. Platon. *Symp.* p. 208 D) oder um *Κελαιναί* (schol. Arist. *Pac.* 890) kämpfen, so ist von meiner Auffassung aus der Ausgang des Kampfes verständlich: *Μελαιναί* ist ein Name des Hades, und im Kampf um diesen siegt natürlich der Herr des Hades. Auch das Schwanken der Überlieferung

Jedenfalls aber liegt hier ungefähr dieselbe alte Gottheit vor wie in Melaneus und Melanippos, und wenn mit der Apaturien-Sage auch der Kult des *Διόνυσος Μελαναιγίς* verknüpft wird[1], so liegt der Schluß nahe, daß Dionysos hier wie an andern Orten erst später sich eingedrängt hat und ursprünglich eben der „Schwarze“, als *Μέλανθος* oder *Μελαναιγίς* vorgestellt, der Herr des Kultes war.

Ein zweites wichtiges Zeugnis bietet Demon im 4. Buch seiner Atthis (Athen III p. 96d): *Μέλανθος Μεσσήνιος ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος ἐπήρετο τὴν Πυθίαν, ὅπου κατοικήσει. ἡ δὲ ἔφη, ἔνθα ἂν ξενίοις πρῶτον τιμηθῇ τοὺς πόδας αὐτῷ καὶ τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τῷ δείπνῳ παραθέντων· καὶ τοῦτ' ἐγένετο αὐτῷ ἐν Ἐλευσῖνι. τῶν ἱερειῶν γὰρ τότε πάτριόν τινα ἑορτὴν ἐπιτελουσῶν καὶ πάντα τὰ κρέα καταναλωκυιῶν, τῶν δὲ ποδῶν καὶ τῆς κεφαλῆς ὑπολοίπων ὄντων ταῦτα τῷ Μελάνθῳ ἀπέστειλαν.* Es scheint mir evident, daß diese Erzählung auf eine Kultlegende zurückgeht, die die Verwendung des Kopfes und der Füße der Opfertiere erklären sollte. Wahrscheinlich also erhielt im Opferritual der historischen Zeit bei einem größeren Opfer, das einer Hauptgottheit dargebracht wurde, der Heros Melanthos jene Stücke als seinen Anteil.[2] Eine gewisse Parallele gibt die Bestimmung der Labyadeninschrift *ἃ δὲ Φάνοτος ἐπέδωκε τᾶι θυγατρὶ Βουζύγαι τὰ ἡμιρρήνια κὴκ τᾶς δυωδεκαΐδος χίμαιραν καὶ τῆμιρηναιᾶν δάρματα.* Denn wenn diese Worte auch der Erklärung große und z. T. bisher ungelöste Schwierigkeiten bieten, das scheint doch sicher, daß wenn die Labyaden Apollo opferten, sie auch der Heroine *Βουζύγα* gewisse Opfer und Opferteile darbringen mußten.[3] Auch in Eleusis also hatte ein *Μέλανθος* von altersher im Kult seine feste Stelle und legt dieselbe Auffassung nahe wie Melanippos und Melaneus.

Nun ist aber bekanntlich Melanthos auch mit der attischen Königsliste verbunden und nimmt hier als Stammvater der Medontiden (Paus. IV 5, 10 *τοὺς ἀπὸ Μελάνθου, καλουμένους δὲ Μεδοντίδας*) sogar einen sehr wichtigen Platz ein. An sich spricht dies nicht gegen die vorstehende Auffassung des Melanthos. Denn Geschlechter leiten sich ja häufig von einem göttlichen Ahnherrn ab, mag er nun geradezu als

über den Ort des Kampfes erklärt sich leicht, wenn an all diesen Orten *Μέλανθος* Verehrung genoß.

[1] schol. Aristoph. *Pac.* 890, *Acharn.* 146. Suid. s. v. *Ἀπατούρια*. Usener *Götternamen* p. 21.

[2] etwas anders Eitrem *Beitr.* III p. 170, wo er Kopf und Füße als Anteil des Priesters am Opfer auffaßt. Aber dann müßte sich doch das betr. Priestergeschlecht auf Melanthos zurückgeführt haben, und Eitrem sagt selbst *Beitr.* II p. 45: „Zweifellos gehörten Kopf u. Füße ursprünglich der Gottheit, deren Platz der Priester später — — einnahm.“

[3] *Leg. Sacrae* p. 223 sqq. S. jetzt auch Eitrem „Die Labyaden und die Buzyga“. *Eranos* XX 91 ff.

Gott oder als seines göttlichen Charakters entkleideter Heros erscheinen. Erechtheus war Gott und mythischer König zugleich. Das Merkwürdige ist, daß dieser König Melanthos als ein Ausländer, als pylischer Nelide bezeichnet wird, und das verträgt sich mit dem oben für Attika angenommenen uralten heimischen Kult schlecht. Nun ist aber doch dieser angeblich nicht-attische Ursprung des attischen Königsgeschlechtes an sich nicht sehr wahrscheinlich und schmeckt nach späterer Mythographie, und wenn ich mich nicht irre, gibt es auch noch Spuren einer anderen Überlieferung, denen man bisher nur keine rechte Beachtung geschenkt hat. Ephoros nämlich berichtet nach Harpocr. s. v. *Ἀπατούρια* über den Ursprung des Namens dieses Festes: *ὅτι Ἀθηναίων πολεμούντων πρὸς Βοιωτοὺς ὑπὲρ τῆς Μελανίας χώρας Μέλανθος ὁ τῶν Ἀθηναίων βασιλεὺς Ξάνθον τὸν Θηβαῖον μονομαχῶν ἀπατήσας ἀπέκτεινεν.* So also wie das Ephoros-Zitat vorliegt, ist Melanthos bereits König der Athener, als er den Zweikampf besteht. Natürlich ist möglich, daß bei Harpokration der Wortlaut der Ephorosstelle verkürzt und dadurch entstellt ist. Aber im Hinblick auf die obige Untersuchung möchte ich doch zu erwägen geben, ob Ephoros nicht tatsächlich so geschrieben hat, also die Überlieferung von der messenischen Heimat des Melanthos verwarf, zumal vielleicht noch eine andere Spur der Version, die Melanthos einfach als König von Attika kennt, bei Paus. VII 1, 9 vorliegt, wo es von den aus Achaia vertriebenen Ioniern heißt: *Ἴωνας δὲ ἀφικομένους ἐς τὴν Ἀττικὴν Ἀθηναῖοι καὶ ὁ βασιλεὺς αὐτῶν Μέλανθος Ἀνδροπόμπου συνοίκους ἐξεδέξαντο.* Natürlich gibt es auch hier einen Ausweg, um dieses Zeugnis mit der Vulgata zu vereinigen: die Aufnahme der Ionier sei eben erfolgt n a c h dem Kampf mit Xanthos, als Melanthos schon König von Athen war. Aber so wie jetzt die Sache steht, muß man doch die Frage stellen: Gab es nicht zwei Versionen[1], eine, die Melanthos als einheimischen attischen König kannte, und eine andere, die dann, vielleicht durch Hellanikos, sich durchsetzte, daß er ein Nelide war und in Attika einwanderte? Wenn man die Existenz beider Versionen überhaupt zugibt, ist kein Zweifel mehr, welche die ursprüngliche ist, und daß man später, um die Verbindung mit den Neliden und Kodriden im ionischen Kleinasien, die ihren Stammbaum auf den pylischen Neleus zurückführten, herzustellen, auch den attischen Melanthos zu einem Pylier machte. In Wirklichkeit — so schließe ich auf Grund der ganzen vorhergehenden Untersuchung — ist Melanthos wie Melanippos weder speziell attisch noch pylisch, sondern gehört der Volksschicht an, die

[1] oder noch mehr: schol. Arist. *Pac.* 890, z. B. nennt den Gegner des Xanthos *Μελάνθιος* und einen Arkader (*Μελάνθιος δέ τις Ἀρκὰς τὸ γένος, ἐν Ἀττικῇ ὢν καὶ οἰκῶν* — auch die letzten Worte klingen etwas anders als die Vulgata).

als ältester griechischer Stamm Griechenland bewohnte, der also sowohl die Urmessenier — man darf sie wohl Kaukonen nennen — wie die Athener wie die nach Kleinasien ausgewanderten Ionier angehörten, und alle die vielen Hypothesen über die angeblichen genealogischen Beziehungen erübrigen sich, da sie nur spätere Versuche darstellen, die Übereinstimmungen der heroisierten Namen zu erklären. Sogar für Pausan. IX 5, 16 *Ξάνθος, ὃν Ἀνδρόπομπος μονομαχήσαντά οἱ δόλῳ καὶ οὐ σὺν τῷ δικαίῳ κτείνει* möchte ich von diesem Boden aus ein gutes Wort einlegen. Wilamowitz sah in der Nennung des *Ἀνδρόπομπος* statt seines Sohnes Melanthos eine Flüchtigkeit (Arist. u. Athen. II p. 129, 8), und bei dem damaligen Stande der Forschung konnte man kaum anders urteilen. Aber jetzt gewinnt doch auch diese Stelle ein anderes Gesicht: gab es nicht einen Mythos oder — ich will mich gleich bestimmter ausdrücken — gab es nicht vielleicht einen Ort, wo man tatsächlich den Gegner des Xanthos nicht Melanthos, sondern Andropompos nannte? Denn wer ist dieser *Ἀνδρόπομπος*? Früher deutete man den Namen, da sein Träger als Koloniegründer in der Sage auftritt, als Führer der Auswanderer. Aber wenn man bedenkt, in welcher genealogischen Reihe er steht, an seine Verbindung mit *Περικλύμενος*, der doch sicher wie *Κλύμενος* ein Hades-Name ist[1], mit *Μέλανθος* und mit Neleus, von denen dasselbe gilt (über Neleus s. Anm. 3), dann verwandelt sich die harmlose Figur des Fahrtführers in eine ganz andere Gestalt, nämlich dessen, der die Männer in den Hades geleitet.[2] Vielleicht also hieß an jenem attischen Ort der Totengott *Ἀνδρόπομπος*, oder man sprach von ihm als dem *Μέλανθος Ἀνδρόπομπος*, was dann später im Mythos wie bei Eurytos und Melaneus (S. 50) durch die verwandtschaftliche Verknüpfung ersetzt wurde.

Durch Andropompos und Melanthos sind wir in den Kreis der Neliden geführt, und da möchte ich wenigstens das feststellen, daß auch Neleus selbst in dieselbe Reihe wie *Μέλανθος* und *Μελάνιππος* gehört. Daß Neleus ursprünglich der Gott der Unterwelt ist, wurde längst vermutet[3] und ist dann durch die bekannte attische Inschrift über das Neleion[4] definitiv bewiesen worden, da er hier mit *Βασίλη* zusammen-

[1] In Hermione wurde er zusammen mit der *Χθονία* verehrt, und schon Pausan. II 35, 5 erkennt durch die Verhüllung der Sage hindurch den Gott: *τοῦ θεοῦ δέ ἐστιν ἐπίκλησις, ὅντινα ἔχει λόγος βασιλέα ὑπὸ γῆν εἶναι.*

[2] So bereits H. D. Müller in seiner *Mythol. der griechisch. Stämme* I 159; dann Usener *Kl. Schriften* IV 294 f.

[3] Zuerst m. W. von H. D. Müller a. a. O. S. 150f., der damit gegen Welcker, *Götterlehre* I 423 Recht behält. Auch Wilamowitz hat sich *Berlin. Sitzungsber.* 1906 S. 59 für diese Erklärung entschieden.

[4] *IG* I *suppl.* p. 66 n. 53a, *Leges Sacrae* 13, *Syll.*³ 93. Vgl. noch O. Kern bei Pauly-Wissowa unter Basile u. Eitrem *Beitr.* III p. 182ff.

steht, die ihrerseits durch das bekannte Votivrelief[1] als Herrin der Unterwelt gesichert ist. Wenn man nun aber seinen Namen als *νηλεής* deutete, so ist das wegen der gesicherten ionischen Form *Νειλεύς* unmöglich.[2] Die Lösung brachte Usener, der in dem Flußnamen *Νεῖλος* denselben Wortstamm erkannte, auf das Flüßchen Neleus in Euboea hinwies, dessen Wasser die Schafe schwarz färbt (Aristot. mir. ausc. 170 S. 846b 39) und daraus den m. E. sicheren Schluß zog, daß *Νεῖλος* der schwarze Strom und *Νειλεύς* der Schwarze ist.[3] Neleus ist also nicht nur der religiösen Bedeutung nach, sondern auch dem Namen nach genau derselbe wie Melanthos, Melaneus. Damit fallen manche Schwierigkeiten, die bisher der Forschung zu schaffen machten, weg, und andere Zusammenhänge werden klarer: ebensowenig wie Melanthos ist Neleus etwa speziell messenisch und von da nach Attika eingeführt, sondern er gehört ebenso wie Melanthos jener ältesten griechischen Bevölkerungsschicht an, ist also in gleicher Weise in Messenien zu Hause wie in Attika, wie in den ionischen Kolonien Kleinasiens. Und wenn Pausan. II 2, 2 von dem Tod und dem Grab des Neleus spricht, das unauffindbar sei, so wird auch das jetzt klar: auch bei Korinth hat Neleus einmal eine Kultstätte[4] gehabt, von der sich aber nur Erinnerungen retteten, was bei der Art der Korinther, in der sich das Dorertum und die wenig konservative Gesinnung eines Handelsvolks verband, begreiflich ist. Die Umwandlung des Gottes in den Heros wird wohl zuerst in Ionien vollzogen worden sein, wo durch die Wanderung die gerade im chthonischen Kult so wichtige Verbindung mit einer bestimmten Örtlichkeit zerstört war, ist von dort ins Epos gedrungen und dann Veranlassung geworden, daß die kombinatorische Mythographie auch die Neleus-Gestalten des Mutterlandes in den Bereich der Heldensage zog und sie mit dem ionischen Neleus verknüpfte. Daß aber Reste des alten Kultes sich mindestens bis ans Ende des V. Jahrhunderts erhielten, steht für Attika durch das Psephisma von 418 fest. Auch der Name *Χλωρίς*, den die Gattin des Neleus in einem Teil der Überlieferung trägt, findet damit erst seine richtige Deutung: *Χλωρίς* hat nichts mit Flora

[1] *Ἐφ. Ἀρχ.* 1893, 129, Tafel IX u. X, E. Meyer u. Robert *Hermes* 30, 285 f.

[2] Es ist deshalb die Frage, ob in dem attischen Volksbeschluß, der aus dem Jahr 418 stammt, NEΛEOΣ und NEΛEION nicht vielmehr *Νειλέως* und *Νειλεῖον* zu transkribieren ist. Freilich kann aber auch der Einfluß des Epos und der kombinatorischen Mythographie schon so stark gewesen sein, daß sich die Form *Νηλεύς* auch im attischen Kult festsetzte.

[3] In dem Aufsatz über „Göttliche Synonyme", *Rhein. Mus.* LIII (1898) S. 367 f. = *Kl. Schriften* IV S. 296.

[4] Über die Bedeutung des Grabes s. oben S. 53.

zu tun, sondern ist die „Bleiche“[1], die als Hadesgöttin neben dem „Schwarzen“ steht.

Ich muß darauf verzichten, verwandte Gestalten der Sage wie Melampus, Melanippe in ähnlicher Weise zu behandeln oder gar die Fäden zu verfolgen, die zu den in Genealogien so oft erscheinenden Namen Melaino, Melantho, Kelaino u. ä. führen. Ich will lieber ein paar kurze allgemeine Bemerkungen zum Schluß anfügen, die vielleicht geeignet sind, die ganze Frage noch zu klären und meine Auffassung vor Mißverständnissen zu schützen.

Der Gang der Untersuchung war, wie ich kurz rekapitulieren darf, der, daß wir den in den andanischen Mysterien der historischen Zeit bestehenden Kultkomplex in seine Schichten zerlegten, dabei drei Schichten unterschieden und in der ältesten neben *῞Αγνα*, der „Heiligen“ den „Schwarzen“, Melaneus, als Gott der Unterwelt fanden, als Hades. Aber wenn ich oben wiederholt kurz mich so ausdrückte, so tat ich das nicht ohne Bedenken. Denn ich bin mir bewußt, daß der Name Hades bei dem Leser unwillkürlich ganz bestimmte Vorstellungen auslöst, vor allem die des im Hades thronenden Totenherrschers, wie sie die spätere Religion und Dichtung geschaffen hat. Aber „der Schwarze“, die „Bleiche“ und „die Heilige“ bedeuten in Wahrheit viel freiere, primitivere, flüssigere Vorstellungen, die keineswegs schon die erhabenen Züge von Pluton und Persephone tragen, Vorstellungen, die zunächst unmittelbar der Eindruck von unheimlichem Ort und unheimlicher Stunde entstehen ließ. „Der Schwarze“ — das ist nicht der Ausdruck ruhig reflektierender oder innig sich versenkender Religion, sondern das Erzeugnis der erregten, die Schauer des Schattenreiches leibhaftig schauenden Phantasie. Der einfache Naturmensch sieht wirklich, erlebt die Erscheinung, die ihm bald ganz unbestimmt und schattenhaft als schwarze Gestalt entgegentritt, bald schon etwas deutlicher auf schwarzem Roß durch das nächtliche Dunkel daherjagt.

Das ist freilich kaum das, was die Griechen auf einer höheren Kulturstufe unter einem Gott verstanden. Es sind übermenschliche, gespenstische Wesen, aber nicht eigentliche Götter[2]. Darin liegt ihre Schwäche wie ihre Stärke. Ihre Schwäche: denn sie sind zu unbestimmt, um ihre Stellung gegenüber den durch das menschliche Denken, vor allem durch Kunst und Dichtung zu klaren Persönlichkeiten erhobenen Göttern zu behaupten, und werden deshalb im öffentlichen Kult leicht verdrängt oder von diesem absorbiert; nur wenigen wie der

[1] auch dies schon bei H. D. Müller a. a. O. I 159, der überhaupt manches Gute bietet und dem richtigen Wege nahe war.

[2] Die spätere antike Auffassung unterscheidet sie deshalb ja auch von den Göttern.

andanischen Hagna gelingt es, hier selbständige Geltung zu bewahren. Ihre Stärke: denn sie werden durch die Phantasie immer wieder neu erzeugt und bleiben deshalb im Volksglauben nicht nur neben den großen Gottheiten lebendig, sondern überleben diese sogar schließlich: wenn der Glaube an diese und ihr Kult erloschen oder zur konventionellen Form erstarrt ist, spielen sie in der Vorstellungs- und Empfindungswelt des Volkes ihre Rolle weiter[1], mag dabei auch der Glaube zum Aberglauben und der „Schwarze" zum Teufel werden. Sie stehen am Anfang wie am Ende der Entwicklung.

---

[1] S. hierüber auch Dölger *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Liturgiegeschichtl. Forschungen. Heft 2, 1918), eine Abhandlung, auf die mich Otto Weinreich freundlichst aufmerksam gemacht hat. Es scheint mir wichtig, daß Dölger, der von ganz anderer Seite kommt und die Gestalten des griechischen Mythos und Kultus gar nicht berücksichtigt, doch zu ganz ähnlichen Ansichten gelangt wie ich, vgl. vor allem den Satz, den er S. 71 oben ausspricht: „Der schwarze Dis (vielleicht auch „der Schwarze" schlechthin genannt) scheint die Verbreitung der christlichen Volksvorstellung vom Teufel als dem Schwarzen begünstigt zu haben."

Der Sprung vom Leukasfelsen.

Zur Würdigung des unterirdischen Kultraumes von Porta Maggiore in Rom.

Von **Karl Kerényi** in Budapest.

Der Bericht Hans Lietzmanns im 2. Bande der Vorträge der Bibliothek Warburg (1922/23 I 66—70) durfte die Aufmerksamkeit von weiteren Kreisen auf den bei Porta Maggiore in Rom entdeckten unterirdischen Kultraum, und besonders auf das darin befindliche Sapphobild lenken. Auch das letztere interessiert, außer dem Archäologen und dem Literarhistoriker, den Religionsforscher ebenfalls: das Bild soll ja — die einzige uns bekannte antike Darstellung des berühmten leukadischen Sprunges —, in der Apsiswölbung vor die Augen der im Kultraum versammelten Gläubigen gestellt, irgendwelche religiöse Bedeutung gehabt haben ... Aber welche? Doch bevor zur Lösung dieses Problems einiges beizutragen versucht wird, muß ich das Nötigste über den Fund wiederholen.

Wenige Schritte vor dem genannten römischen Stadttor, an der linken Seite der Via Prenestina, in einer Tiefe von ca. 13 m unter dem Bodenniveau (heute gerade unter der Bahnlinie von Rom—Neapel) aus prächtigem Gußwerk errichtet, welches auch von den über ihm in der neuesten Zeit täglich hinwegbrausenden Expreßzügen nicht erschüttert werden konnte, wartete auf seine Entdecker ein sonderbares Gebäude augusteischer oder spätestens hadrianischer Zeit. Es wurde während des Krieges, im April 1917, entdeckt und hat zunächst in italienischen, französischen und englischen bzw. amerikanischen Zeitschriften eine kleine Literatur hervorgerufen.[1] Die außerordentliche Bedeutung des Fundes

[1] Ohne auf jeden einzelnen der vorgetragenen Deutungsversuche einzugehen, erwähne ich hier die letzte umfassendere Arbeit über den Fund: diejenige von Eugénie Strong und Norah Jolliffe in *The Journ. of Hell. Stud.* 44 (1925) 65ff., die mir, sowie die später anzuführende Eitrems, durch die Güte von Prof. Weinreich bekannt wurde. Literatur bei Strong-Jolliffe 66,2 und Bendinelli *Bull. Comunale* 22/23, 1—44. Ich zitiere daraus im folgenden die Aufsätze von Cumont *Revue Archéologique* 8 (1918) 52—77; *Rassegna d'arte antica e moderna* 8 [21] (1921) 37—44; und Densmore Curtis, *American Journal of Arch.* 24

erkannte man schon im ersten Augenblick darin, daß wir in der *basilica sotterranea presso Porta Maggiore* — unter diesem Namen wurde das (auch ursprünglich unterirdisch angelegte) Gebäude bekannt — das bisher fehlende Bindeglied erhalten haben zwischen altgriechischen Telesterien und heidnischen Tempeln der Art des Kabirions von Samothrake einerseits und der entsprechenden Form altchristlichen Kirchenbaues andererseits. Auch soviel dürfte jetzt feststehen — wie die Antwort auf die Frage der Bestimmung des Gebäudes Lietzmann gefaßt hat —, daß der unterirdische Raum sakrale Bedeutung hatte und zu rituellen Zusammenkünften einer Gesellschaft hochkultivierter Menschen der oben angegebenen Zeit diente. Aber mit Recht bemerkt derselbe Forscher auch, daß eine nähere Bestimmung dieser Kultgemeinde bei unseren dürftigen Kenntnissen von der inoffiziellen Religiösität der Kaiserzeit nicht zu erhoffen ist.

Könnten wir den entschieden religiösen Charakter der unterirdischen Basilika nicht erweisen, so müßten wir nach dem aus Stuck ausgeführten Bilderschmuck der Decken und Wände fast glauben, daß dieser, mit seinen gewölbten drei Schiffen an unsere Gotteshäuser so sehr erinnernde Raum kein heidnischer Kultsaal, sondern ein Tempel der Philosophie war, eines Platonismus, wie ihn das Zeitalter Winckelmanns und der Romantiker sich geträumt hat. Um nur einige der bedeutendsten, auch durch ihre Stellung hervorgehobenen und ihre religiöse Beziehung unmittelbar verratenden Bilder zu erwähnen: an der Decke des kleinen Vorraums, zwischen Mänaden, die auf Panthern reiten, und Eroten, deren Spiel uns an die berühmten Wandgemälde der Casa dei Vettii erinnert, trägt in blauer sterngeschmückter Umrahmung ein beschwingter Genius eine Seele gen Himmel. In das Mittelschiff der Basilika eintretend, erblicken wir an der Decke als die mittlere Gestalt des mittelsten Dekorationssystems den von einem geflügelten Genius zum Himmel getragenen Ganymed. Dasselbe System zeigt uns, um diese zweite Entrückungsdarstellung gruppiert, den Raub des Palladions, Iason, der mit Medeas Hilfe das goldene Vlies holt, Herakles, als er Hesione befreit, und den Helena entführenden Paris. Die symbolische Bedeutung all dieser Szenen ist leicht zu erkennen: Entrückung und Raub, Befreiung und Entführung beziehen sich — wie es Hans Lietzmann treffend hervorgehoben hat — auf den mystischen *raptus in caelum*.

Soweit aber wirklich dieser Gedanke für den Glauben der Gemeinde charakteristisch war, welche sich unter den derart geschmückten Gewölben versammelte, handelt es sich hier keinesfalls um ein philoso-

(1920) 146—150. Im übrigen schließe ich mich an Lietzmanns Bericht an. Vgl. noch seinen früheren Vortrag *Archäologischer Anzeiger* 1922, 347—51, und von Duhns Bericht ebenda 1921, 102—107.

phisches Entrücktsein der Seele, sondern um religiöse Erlebnisse der Eingeweihten. Mittelbar wird dies durch Spuren von blutigen Opfern bezeugt (ein unter die Mauer der Apsis reichendes Loch enthielt die Gebeine zweier Opfertiere, und in der Mitte der Apsis fand man zwei Gruben für reguläre Tieropfer), welche zugleich die Annahme Cumonts widerlegen, nach der die Basilika ein Versammlungsort von Neupythagoreern der Kaiserzeit gewesen wäre[1]. Diese eben verabscheuten, wie bekannt, die blutigen Opfer. Die Darstellung eines Stieropfers aber kommt auch unter den Deckenbildern vor, und zwar in dekorativer Verbindung mit einer Opferung der Iphigenie. Wenn eine symbolische Beziehung auch hierin zu suchen ist, so findet man sie viel leichter in den Einweihungsriten eines Mysterienkultes, die mit dem symbolischen Tode des Initianden verbunden waren[2] als in der Gedankenwelt des Neupythagoreismus. Auch die herangezogene Symbolik der Sarkophage läßt uns mehr vom Bilderschmuck des geheimnisvollen Gebäudes verstehen als die pythagoreischen Allegorien, auf die sich Cumont berief.

Eine noch mehr betonte Stellung als die bisher erwähnten nimmt nun die Darstellung des leukadischen Sprunges in der Apsiswölbung ein. Das Problem ist hier schon eigentlich gestellt worden, als der eine der die Aufdeckungsarbeiten leitenden italienischen Archäologen, F. Fornari, auf dem Bilde die vom Leukasfelsen in das Meer springende Sappho gleich erkannte und diese augenfällige Deutung doch nicht zu behalten wagte, da er sich nicht denken konnte, wie die Endszene einer profanen Liebesgeschichte in der Apsiswölbung eines für ernstreligiöse Zwecke bestimmten Raumes dargestellt werden durfte. Aber es kostete dem Amerikaner C. Densmore Curtis nicht viel Mühe, um zu erweisen, daß die weibliche Gestalt des Bildes wirklich Sappho ist. Irgendwelche Beziehung in der Szene zum Kult hält auch er für möglich, doch war für ihn das Ziel des Künstlers, schlechtweg den berühmten Leukadischen Sprung der Dichterin darzustellen. Wir haben also Fornaris Problem vor uns, weil das Bild in seiner hervorgehobenen Stellung eine religiöse Deutung fordert, und eine solche, welche auch im Hinblick auf den 'historischen Stoff' ganz befriedigend wäre, ist bisher noch nicht gefunden — obzwar, wie wir gleich sehen werden, Densmore Curtis dadurch, daß er auf die Wichtigkeit von Ovids Sapphoepistel bei der Erklärung des Bildes im allgemeinen hinwies, ferner Lietzmanns Bemerkungen die Lösung schon glücklich vorbereitet haben.

---

[1] Vgl. dazu auch Carcopino *Rev. Arch.* 18 (1923) 1—23, der die schon in sich problematische Plinius-Stelle *Nat. hist.* XXII 8, 9, 20 zur Stützung der Cumontschen Hypothese verwendet. Ihm folgen Strong und Jolliffe a. O.

[2] Vgl. A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* 157ff. und [3]250ff., W. Weber *Arch. Rel. Wiss.* 19 (1916—19) 336ff.

Auf dem Bilde[1] rechts (für den Zuschauer) sehen wir Sappho, in der Linken die Leier, während ihre Rechte das hoch über dem Haupt sich bauschende Gewand hält. Hinter ihr steht Eros — in der bekannten Gestalt eines geflügelten kleinen Knaben — und legt die Hand auf ihre Schulter: es ist, als ob er die Dichterin mit sanftem Drucke vorwärtstreiben wollte. Mit dem rechten Fuß tritt sie schon wirklich ins Leere. Von dem einen der zwei Felsenvorsprünge ihr gegenüber[2] reicht die archaische Statue des Apollo Leucadius Sappho die rechte Hand; auf dem anderen, links, ungefähr Sapphos Gestalt entsprechend, sitzt ein Mann und stützt mit trauernder Gebärde sein Haupt in die Hand. Unten aus den Wirbeln der brandenden Wogen tauchen zwei Tritonen empor: der eine unter Sapphos Felsen bietet mit den Händen ein weites Tuch wie einen Nachen dar. Von ihm wird die Dichterin weich aufgefangen und sanft hinabgeleitet werden...

Zu diesem letzten Detail führt Lietzmann die an Amor gerichteten Worte Sapphos bei Ovid, Heroid. 15, 179/80 an: *pennas suppone cadenti, ne sim Leucadiae mortua crimen aquae.* Aber Amor spielt, wie wir gesehen haben, auf unserem Bilde eine ganz andere Rolle, die vielmehr derjenigen am Ende des Briefes ähnlich ist, wo Sappho ihre Fahrt von Lesbos nach Leukas schildert (215/6): *ipse gubernabit residens in puppe Cupido, ipse dabit tenera vela legetque manu.* Sappho wird vom Liebesgott zum Leukasfelsen geführt, wie auch auf unserem Bilde er es ist, der sie vorwärts nach dem Abgrund treibt. Andererseits, um nebenbei auch dies zu bemerken, erinnert uns Amors Schifferrolle an das Relief eines antiken Sarkophags[3], wo die geflügelte kleine Gottheit rudert. (Auch das Segel fehlt dort nicht.) Doch müssen wir uns auch mit den zuerst angeführten Zeilen eingehender beschäftigen, weil die Auffassung, daß Sapphos Sturz von Amors Flügeln aufgefangen wird, dennoch zum Verständnis unseres Bildes beiträgt. Die Erklärung zu dieser Auffassung bietet uns die vielbesprochene Strabonstelle X 2, 9: vom Leukasfelsen wurde alljährlich — *ἐν τῆι θυσίαι τοῦ Ἀπόλλωνος* — ein Verbrecher hinabgestürzt, seinen Sturz aber wollte man mittelst allerhand angehängter Flügel (oder Federn) und Vögel mildern.[4] Auch

[1] Abgebildet *Am. Journ. Arch.* a. O 147, *Rassegna d'arte* a. O. 42. Meine Beschreibung hält sich möglichst an diejenige Lietzmanns; der letzte Satz, welcher ihm gehört, ist der letzte des Abschnittes (bis „hinabgeleitet werden").

[2] Ein vierter Felsenvorspruug neben demjenigen Sapphos ist noch zu erkennen, ob jemand darauf dargestellt war, nicht mehr.

[3] 'Sarkophag aus dem Palazzo Vaccari (Rom)', Reitzenstein *Die Göttin Psyche,* Sitzungsber. Heidelberg, 1917, Taf. IIa, vgl. S. 98.

[4] *Ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῆι θυσίαι τοῦ Ἀπόλλωνος ῥιπτεῖσθαί τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξαπτομένων ἐξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν καὶ ὀρνέων ἀνακουφίζειν δυναμένων τῆι πτήσει*

unten auf dem Meere wartete man mit Kähnen auf den Hinabgestürzten, um ihn, wenn er etwa den gezwungenen Sprung überlebte, zu erretten. Eine andere Quelle (bei Phot. Lex. s. v. *Λευκάτης*) wußte vom freiwilligen Sprung der Priester, und vielleicht kann auch das geschilderte Verfahren, um das Opfer möglichst zu retten, damit erklärt werden. Der freiwillige Sprung ist dann wohl erst später durch das Herabstoßen eines Verbrechers ersetzt worden.[1]

Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Brauches selbst können wir schwerlich übertreiben: nur ist ein so charakteristischer Bestandteil des Vorgangs wie das Versehen des Opfers mit Flügeln nicht außer acht zu lassen.[2] Einen Reflex davon mochte die Sage in der Geschichte von Daedalus und Icarus erhalten haben.[3] Die Sprache der

---

τὸ ἅλμα. Auf den Zusammenhang zwischen Ovid und der Strabon-Stelle macht auch Hubaux *Musée Belge* 27 (1923) 32 aufmerksam.

[1] Eine parallele Erscheinung ist die Deutung des Sturzes als Strafe, namentlich für ἱεροσυλία (vgl. Paus. X 2, 4; Töpffer *Rhein. Mus.* 43 (1888) 144). Die Tötung eines φαρμακός erfolgte regelmäßig durch Steinigung: noch Apollonios von Tyana (Philostr. *V. Ap.* IV 10) läßt in der Gestalt eines alten Bettlers (ῥάκεσί τε ἠμφίεστο καὶ αὐχμηρῶς εἶχε τοῦ προσώπου) eigentlich nach ionischem Brauch einen φαρμακός steinigen; andere Stellen bei Usener *Kleine Schriften* IV 255ff. (Hdt. 4, 103 ist auszuschalten). Dagegen wurde Thersites von einem Felsen hinabgestürzt (ohne daran zu sterben), und er ist eben, wie es Usener a. O. gezeigt hat, ein Urtyp des φαρμακός. Die Scheidung kann also nicht ganz rein durchführt werden (vgl. Eitrem *Der Leukas-Sprung und andere rituelle Sprünge*, *ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ* 7 (1922) 128, 1; und unten S. 67 Anm. 1), aber man darf auch nicht zwei verschiedene religiöse Todesarten, welche methodisch zuerst für sich beurteilt werden müßten, ohne weiteres zusammenwerfen. — Hier ist auch der Umstand bemerkenswert, daß in Aesops Person ein Günstling Apollons den Tod durch den Sturz erleidet (zufolge einer falschen Beschuldigung mit ἱεροσυλία, Plut. *ser. num. vind.* 557a).

[2] Nach einer Überlieferung (Strabon a. O.) tat Kephalos (sonst der entrückte Liebling der Eos) als erster den Sprung vom Leukasfelsen — in tödlicher Liebe zu einem gewissen Pterelas. Den Zusammenklang dieses Namens mit den angehängten Flügeln (πτερά) des Opfers hat man schon bemerkt (Welcker *Alte Denkmäler* III 59 und Crusius bei Roscher *Lex.* I 2833**). Tatsächlich verdankt der Name seinen Ursprung der sakralen Handlung und zeugt eben dafür, daß die Flügel oder Federn beim Sprunge wesentlich waren. In betreff der Vögel, welche nebst diesen verwendet wurden, darf ich vielleicht an Aphroditens Gespann erinnern, Sappho fr. 1, 9: κάλοι δέ σ' ἆγον ὤκεες στροῦθοι περὶ γᾶς μελαίνας . . . Aus rein künstlerischem Gesichtspunkte findet Wilamowitz *Sappho und Simonides* 45, das Bild mit Recht anstößig.

[3] Dies ist wenigstens eine Möglichkeit, welche man zukünftig unbedingt in Betracht zu ziehen hat. Der Leukasfels in Akarnanien gehörte übrigens ins Machtbereich des Ikarios, Vater der Penelope (Strabon a. O.). Das neugriechische Märchen von derselben Gegend bei Höfer s. v. *Pterelaos,* Roscher *Lex.* III 3264, verdient vielleicht gleichfalls Beachtung. Eine andere neugriechische Volksüberlieferung vom Leukasfelsen zeigt eine merkwürdige Übereinstimmung mit unserem Sapphobilde. Ich gebe die betr. Stelle in Karl Dieterichs Über-

griechischen Ekstatik kennt den Sprung vom Leukasfelsen als einen Ausdruck des vernichtenden Rausches. So sang Anakreon (fr. 17):

ἀρθεὶς δεῦτ' ἀπὸ Λευκάδος
πέτρης ἐς πολιὸν κῦμα κολυμβῶ μεθύων ἔρωτι.

Und ähnlich sprach der Silen des Euripides (Cycl. 164—7): es würde eine Verrücktheit sein, wenn er nicht die Herden sämtlicher Kyklopen drangäbe, um einen einizgen Becher auszutrinken —

ῥῖψαι τ' ἐς ἅλμην Λευκάδος πέτρας ἄπο
ἅπαξ μεθυσθείς . . .[1]

Zu einer Handlung, deren Protagonist gewöhnlich mit seinem Leben dafür zahlte, daß er einen Gott nachahmen durfte, gehörte ja von vornherein die Atmosphäre des Rausches.[2] Denn ursprünglich waren es wohl Götter, die von hohen Felsenvorsprüngen in die Fluten des Meeres hinunterstürzten.

Πιερίην δ' ἐπιβὰς ἐξ αἰθέρος ἔμπεσε πόντωι —

so lesen wir von Hermes bei Homer.[3] Mythos und heilige Handlung —

---

setzung, *N. Jahrb.* 9 (1906) 87. Eine Königin, nach der das Vorgebirge ὁ Κάβος τῆς Κυρᾶς ('Kap der Herrin') genannt wurde, sprang vom Felsen ins Meer: „Viele hielten unterhalb des Vorgebirges zu der Stunde, wo sie den Sprung tat, Decken und Tücher ausgebreitet (ἐκράτουν παπλώματα, προιάρια καὶ ἄλλα), um sie zu retten, daß sie nicht ins Meer stürzte, doch es war unmöglich, und die Königin ertrank". Ich erwähne hier wegen der sonstigen Himmelfahrtssymbolik des Kultraumes auch die uns bekannte älteste Darstellung der Himmelfahrt Christi, welche dort ebenfalls mit Hilfe eines πέπλωμα erfolgt, s. O. Wulff *Altchristliche u. byzant. Kunst* I 127, Abb. 113.

[1] Wilamowitz a. O. 30. Vielleicht gehört auch Anakr. fr. 24 hierher, welches Wilamowitz mit Recht neben fr. 17 angeführt hat als den Ausdruck desselben Gefühls der überwältigenden Liebe: ἀναπέτομαι δὴ πρὸς Ὄλυμπον πτερύγεσσι κούφαις διὰ τὸν ἔρωτα . . . — eine typische Wendung der griechischen Ekstatik, vgl. *Phil. Woch.* 45 (1925) 285.

[2] Ein Zeuge dieser von Apollon inspirierten Ekstatik ist vielleicht Paus. X 32, 6 (vgl. Töpffer a. O. 145): im magnesischen Hylai springen „heilige Männer" in Apollons Dienst von hohen, steilen Abhängen wunderlicher Weise unversehrt herab — wozu eine frappante Parallele bietet Eur. *Bacch.* 1093/4, *Phil. Woch.* a. O.; zur anderen Leistung derselben ἱεροὶ ἄνδρες (ὑπερμήκη δένδρα ἐριπόντες ἐκ ῥιζῶν —) vgl. Eur. *Bacch.* 1110.

[3] *Od.* 5, 50, vgl. auch den Sprung der Thetis *Il.* 1, 532 (Dionysos rettet sich in die Fluten: *Il.* 6, 135f.). Das plastische Motiv finden wir einerseits im Sprunge des Theseus (er tut ihn aus dem kretischen Schiff auf Minos' Geheiß, Bakchyl. 17, 82: εὐπάκτων ἐπ' ἰκρίων σταθεὶς ὄρουσε, πόντιόν τέ νιν δέξατο θελημὸν ἄλσος), andererseits in der bekannten Darstellung der untergehenden Sterne als sich ins Meer stürzende Knaben auf Vasenbildern wieder; zur letzteren vgl. *Il.* 4, 75 οἷον δ' ἀστέρα ἧκε Κρόνου πάις . . . τῶι εἰκυῖ' ἤϊξεν ἐπὶ χθόνα Παλλὰς Ἀθήνη, und zu den beiden *Hymn. Ap.* 440 ἔνθ' ἐκ νηὸς ὄρουσεν ἄναξ,

ich gebrauche den Ausdruck im Sinne Useners (vgl. seine Kleine Schriften IV 422ff.) — gehören eben auch hier aufs engste zusammen. Den Ausgangspunkt beider müssen wir wahrscheinlich in der vorgriechischen Welt suchen. Auf die Sphäre der 'kretischen Kultur' weist uns nicht nur die Icarussage, sondern auch die Legende der Artemis Diktynna, die sich von den eifrigen Werbungen des liebetrunkenen Minos durch einen Sprung vom kretischen Diktaion in das Meer gerettet haben soll.[1]

Manchen wird dieser religionsgeschichtliche Ausblick vielleicht zu gewagt erscheinen, aber er ergab sich aus dem vorgelegten Material ungezwungen, und wir konnten ihn zum vollen Verständnis des Motivs nicht missen. Kehren wir nun zu Sapphos leukadischem Sprung zurück, den wir eben lediglich als ein Motiv der Legende betrachten werden, ohne uns um seinen mehr als zweifelhaften biographischen Wert zu kümmern. In diesem Zusammenhange wäre die Sage von Daedalus und Icarus darum besonders bemerkenswert, weil der eine der beiden Helden zu seinem eigenen Verderben den Flug versuchte, der andere aber denselben Versuch überlebte. Ptolemaios Chennos, als er diejenigen aufzählte, die den leukadischen Sprung getan haben, um von ihrer unglücklichen Liebe frei zu werden, fügte in jedem Falle hinzu — darin ist für uns auch diese Liste lehrreich —, wer dadurch seinen Tod gefunden hat oder wer aus dem Meere und durch den Sprung auch von seinem Leid gerettet wurde.[2] In der Liste des Chennos fehlt Sappho,

ἑκάεργος Ἀπόλλων, ἀστέρι εἰδόμενος μέσωι ἤματι . . . Auf die nahe Verbindung des Theseus mit Apollon hat schon Sam Wide *Festschrift für Otto Benndorf* 18ff., eben im Zusammenhange mit dem Motiv des Meersprungs hingewiesen.

[1] Kallim. *Hymn.* 3, 195/6. Eitrem a. O. 133 zog daraus neuerdings eine ähnliche Folgerung: s. schon A. Milchhöfer *Über den att. Apollon* 65. Töpffer *Attische Genealogie* 267, 1 weist mit Recht auch auf den Sprung der Asteria hin, Kallim. *Hymn.* 4,37: ἐπεὶ βαθὺν ἥλαο τάφρον οὐρανόθεν φεύγουσα Διὸς γάμον ἀστέρι ἴση, vgl. oben Anm. 1. Wenn aber Töpffer a. O. Anm. 2 von der Unmöglichkeit spricht, in der kretischen Sage das Vorbild der „Sühnungsgebräuche von Leukatas" zu sehen, so fällt ein solches Bedenken mit unserer Auffassung vom leukadischen Opfer als einer heiligen Handlung, welche nur sekundär in Verwandtschaft mit Sühnungsgebräuchen geraten ist, hin. Die Gestalt des verfolgenden, zum Flug und Sturz treibenden Minos hat für uns eine symbolische Bedeutung. Gerade jener unmenschliche Kern des geflügelten Todessprungs vom Leukasfelsen, der uns zugleich ganz ungriechisch anmutet, nötigt uns dazu, den Ursprung des Brauches in dem Zeitalter zu suchen, welches die Wissenschaft mit dem Namen des mythischen Königs von Kreta zu bezeichnen pflegt. Aber auf die Welt der ägäischen Kultur weist uns auch jener eigentümliche Gedankenkreis der Apotheose im Meere (vgl. Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 74f.), dessen Zeugen Sam Wide a. O. 13ff. zusammengestellt hat.

[2] Phot. *Bibl.* cod. 189 p. 153a. Nach Ptol. Chenn. war die erste, die vom Leukasfelsen (auf Apollons Rat) in das Meer gesprungen ist, Aphrodite. (Der

aber Lietzmann betont treffend, daß nach Ovid auch sie nicht in den Fluten sterben wollte. Er bemerkt auch, daß kein antiker Schriftsteller vom „Todessprung“ Sapphos spricht. Jedoch bedarf diese letztere Bemerkung m. E. nach zwei Richtungen hin der Ergänzung.

Einerseits ist ja vielleicht auch ein positives Zeugnis dafür vorhanden, daß die antike Legende wirklich von der Rettung Sapphos durch die Hilfe des leukadischen Gottes wußte. Versuchen wir nur ganz unbefangen das Menanderfragment zu verstehen, welches Strabon im Zusammenhange mit dem zitierten Bericht uns erhalten hat. Es stammt aus der Komödie Leukadia, und den Sprecher müssen wir uns vor dem leukadischen Apollontempel denken. Er schildert für den Zuschauer den Schauplatz des Stückes[1]:

οὗ δὴ λέγεται πρώτη Σαπφὼ
τὸν ὑπέρκομπον θηρῶσα Φάων'
οἰστρῶντι πόθωι ῥῖψαι πέτρας
ἀπὸ τηλεφανοῦς· ἀλλὰ κατ' εὐχὴν
σὴν δέσποτ' ἄναξ —

„wo, sagt man, Sappho als erste . . . vom weithin sichtbaren Felsen sprang“ — die sich ungezwungen darbietende Übersetzung des folgenden ist: „aber zufolge des Gelübdes, das sie, Herr, dir gelobt hat“[2] — und die Ergänzung des Sinnes in diesem Falle, daß Sappho zufolge ihres Gelübdes, das sie Apollon gelobt — gerettet wurde. Das Gelübde der Dichterin lesen wir bei Ovid. Nachdem Sappho ihre Hoffnung ausgesprochen hat, daß ihren Sturz Amors Flügel auffangen und auch die Fluten nicht die Sünde ihrer Tötung auf sich laden werden (179/8), fährt sie fort (181):

Inde chelyn Phoebo communia munera pono,
Et sub ea versus unus et alter erunt:
Grata lyram posui tibi, Phoebe, poetria Sappho,
Convenit illa mihi, convenit illa tibi.

Inde: d. h. hier nach der Rettung — und zugleich der Heilung aus der tödlichen Liebe. Sappho ist für die *σωτηρία* dem Gotte dankbar.[3] — Be-

eine der späteren gerät in ein Netz, und wird so aufgefischt — wie die Artemis Diktynna, Kallim. *Hymn.* 3, 196/7.) Ovid spricht von Deucalion (167/8), der in seiner Liebe zu Pyrrha den Sprung tat — *et illaeso corpore pressit aquas.*

[1] Vor dem Zitat könnte das Fragment bei Hesych s. v. *Λευκάδος*:

εὐφημείσθω
τέμενος περὶ Λευκάδος ἀκτῆς —

seinen guten Platz finden.

[2] Meineke: „*ex tuo voto*“. Vgl. z. St. Th. Kock *Com. Att. fragm.* III p. 89/90.

[3] So versteht es natürlich auch Wilamowitz a. O. 21.; vgl. schon Welcker *Kleine Schriften* II 111.

kanntlich endete auch das Menanderstück mit der glücklichen Rettung des Liebenden, der vom Felsen in das Meer gesprungen ist.

Andererseits liegt es aber auch außer Zweifel, daß für den ungläubigeren Teil des Altertums die Erwähnung des Leukadischen Sprunges schlechtweg den Tod der Dichterin bedeutete.[1] Es scheint sogar, als ob die antike Fachliteratur die Legende von Sapphos Rettung absichtlich außer acht gelassen hätte — sie macht ja auch auf uns den Eindruck eines offiziellen Wunders des leukadischen Apollontempels. Es ist ferner in Betracht zu ziehen, daß für die Alten der Sprung von einem hohen Felsen ins Meer, eben weil er ursprünglich eine heilige Handlung war, für eine Art der εὐθανασία galt.[2] So starben die glücklichen Hyperboreer, Apollons Günstlinge im fernen Norden, wie es z. B. beim Geographen Pomponius Mela zu lesen ist (3, 5): *ubi eos vitae satietas magis quam taedium cepit, hilares, redimiti sertis semet ipsi in pelagus ex certa rupe praecipites dant* — das ist eben auch das *genus sepulturae beatissimum* (Plin. N. h. 4, 89). Im Grunde läßt auch Ovid uns fühlen, daß die Dichterin von ihrer Hoffnung betrogen wird, und die Fluten die Schuld ihrer Tötung auf sich nehmen werden.

Damit sind wir aber zum vollen Verständnis auch unseres Bildes gelangt. Der Triton — Personifizierung der leukadischen Fluten —, der mit den Händen ein weites Tuch wie einen Nachen darbietet, wird die Hinabstürzende auffangen; Apollon, der σωτήρ, reicht ihr die Hand: das ist die Rettung. Der treulose Liebhaber, Phaon, beweint aber die Dichterin, da er glaubt, daß er ihren Tod verursacht hat. Das Bild in der Apsiswölbung besagte für die Gläubigen, die ihre Versammlungen in der unterirdischen Basilika von Porta Maggiore hielten, dasselbe wie Ganymeds Entrückung über ihrem Kopfe, nur mit einer noch stärkeren, für den Mysterienkult charakteristischen Betonung: „Die Nichtgeweihten glauben, daß ihr sterbet, ihr aber werdet gerettet". Es war ja die *mors voluntaria*, der (symbolische) freiwillige Tod, für die Eingeweihten gewisser Kulte sogar die Vorbedingung der σωτηρία. Wie wir sehen, erweist sich die dargestellte Szene der Sappholegende als ein vielseitiges religiöses Symbol: die ursprüngliche heilige Handlung im Sprung vom Leukasfelsen ist auf dem Bilde gewissermaßen wieder zu ihren Rechten gelangt.

Auch die erotische Seite der Legende war dabei nicht ganz wertlos aus religiösem Gesichtspunkte. Ich habe schon bemerkt, daß Cupidos Rolle

---

[1] Vgl. Suidas s. v. Σαπφώ: ἐκ τοῦ Λευκάτου κατεπόντωσεν ἑαυτήν. Auch antike Schriftsteller nehmen den Sprung für Selbstmord, vgl. Alkiphr. *Ep.* 1, 11 Schepers.

[2] Vgl. auch den von Eitrem a. O. herangezogenen primitiven Brauch, alte Leute von jähen Felsen herabstürzen zu lassen. Neugriechische Volksüberlieferungen bei Politis Μελέται etc. παραδόσεις I p. 33f. mit II p. 698.

in Ovids Sapphoepistel an eine Darstellung des Amor und der Psyche erinnert: dem Dichter schwebte wahrscheinlich ein ähnliches Kunstwerk vor. Eine weit größere Bedeutung hat jene Parallele, die sich zwischen unserem Bilde und Apuleius' 'Amor und Psyche' ziehen läßt. Psyche wird auf eine Bergeshöhe geführt und dort verlassen. Man glaubt, daß sie der Macht eines schrecklichen Ungeheuers verfallen wird, und ihre Eltern betrauern sie. Amor aber schickt den Zephyrus, um die beweinte schöne Braut zu holen (Ap., Met. III 35): *mitis aura molliter spirantis Zephyri, vibratis hinc inde laciniis et reflato sinu sensim levatam suo tranquillo spiritu vehens paulatim per devexa rupis excelsae, vallis subditae florentis cespitis gremio leniter delapsam reclinat.* So gelangt Psyche unversehrt in Amors Zauberpalast.[1] Als sie sich später in einen Fluß wirft, trägt der *mitis fluvius* — in dieser Hinsicht dem rettenden Triton des Sapphobildes ähnlich — sie wieder unversehrt ans Ufer (V 25). Aber werfen wir einen Blick auf die Dichterin selbst: ihr Gewand bauscht sich Apuleius' Schilderung gemäß — *καὶ ἦν οὗτος ἄνεμος τοῦ ζωγράφου*, wie dies ein griechischer Romanschriftsteller ausdrückt.[2] Ovid, als wollte er die Er-

---

[1] Ähnlich gelangen Psyches zwei Schwestern in den Abgrund (V 7). Bei der zweiten Gelegenheit springen sie schon — *licentiosa cum temeritate prosiliunt in altum,* und so werden sie dann vom Zephyrus aufgefangen (V 14). Das dritte Mal zerschellen sie dann zur Bestrafung ihrer Bosheit (V 27).

[2] *Ἤρτητο δὲ ἀμφοῖν* (sc. *τοῖν χεροῖν*) *ἑκατέρωθεν ὑπὲρ τὴν κεφαλὴν καλύπτρα κύκλωι τῶν νώτων ἐμπεπετασμένη. ὁ δὲ κόλπος τοῦ πέπλου πάντοθεν ἐτέτατο κυρτούμενος* (vgl. Mosch. II 129/30: *κολπώθη δ' ὤμοισι πέπλος βαθὺς Εὐρωπείης, ἱστίον οἷά τε νηός*) *καὶ ἦν οὗτος κτλ.* (s. o.) Ach. Tat. I 1, 12; vgl. dazu die Darstellungen der Winde (*aurae*) selbst an der *Ara Pacis Augustae*, Baumgarten-Poland-Wagner *Die hellenist.-röm. Kultur,* T. IX 3: „zwei Frauengestalten; beide mit entblößtem Oberkörper, beide den hochflatternden Mantel (genau so wie bei unserer Sappho) vom Winde gebläht. Die zur Linken ruht auf einem Schwan, die zur rechten auf einem Seedrachen". (Der letzte Zug erinnert uns an Bilder der Himmelfahrt auf dem Rücken eines Adlers oder Greifes, s. Cumont *Études Syriennes* 76 ff. und 94, Abb. 42.) Doch am nächsten zu unserer Sappho stehen die schwebenden Venus-Gestalten der kampanischen Wandgemälde. Die Beschreibung desjenigen, von dem die Erklärung vielleicht ausgehen kann, gebe ich nach Barré (H. Roux aîné *Herculanum et Pompéi,* Paris 1840, VIII 45): „Dans un champ d'azur paraissent deux personnages dont les pieds ne s'appuient point sur le sol: ils flottent au sein de l'air, sans être soutenus par des ailes, mais de leur propre nature, ainsi qu'elle appartient à des êtres célestes. C'est d'abord Mars ... il saisit Vénus pour l'embrasser ... Tout le torse de cette figure, qui est d'une grande beauté, se montre à découvert (genau so wie bei den beiden 'Winden'): une grande draperie rougeâtre enveloppant seulement les cuisses et les genoux, flotte sur le flanc gauche, et autour de la tête où, comme on le voit dans beaucoup d'images de Venus (auf *Venus-Marina*-Darstellungen, gleichsam für wirkliche Segel, [vgl. die Moschos-Stelle o.] bei Helbig, *Wandgemälde* Nr. 307 ff.), cette draperie se gonfle pareille à une voile, gracieusement et légèrement soutenue par la main droite de la déesse" (a. O. T. IX; Helbig Nr. 328; vgl. Nr. 1902 ff.).

klärung zu unserem Bilde schreiben, läßt die Dichterin sprechen (177): *Aura subito: et mea non magnum corpora pondus habent.* Psyches wunderbare Entrückung brachte Reitzenstein (Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius 25f.) mit dem mystischen Ritus des *raptus in caelum* in Zusammenhang. In der Tat, wenn einmal die Berechtigung der religiösen Erklärung feststeht, können wir nicht umhin, in dem von Amor gesendeten Zephyrus und im Winde, von dem Sapphos Gewand gebauscht wird, jenen Hauch zu erkennen, welcher in den Erlebnissen der antiken Ekstatiker der Begleiter des Himmelsflugs war.[1] Zugleich hat Reitzenstein auch eine Bemerkung Philons herangezogen, nach der die Heiden in ihrer bakchischen Ekstase von der himmlischen Liebe entzückt wurden (de vita cont. 10, 12): *ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου*... Auf unserem Bilde wird Sappho vom kleinen geflügelten Eros nach dem Abgrund getrieben: der kleine geflügelte Gott ist, wie es scheint, zugleich der *ἔρως*, von dem der Einzuweihende nach der *mors voluntaria* getrieben wird.

In der Erzählung des Apuleius von Amor und Psyche haben wir zugleich eine literarische Schöpfung gefunden, mit der sich die neuentdeckte Basilika von Porta Maggiore in ihrem Ganzen am besten vergleichen läßt. Jedoch, während ein Versuch, in diesem von den erotischen Motiven der hellenistischen Dichtung und ihrer scheinbar ganz irreligiösen Mythologie durchwobenen literarischen Kunstwerk einen tieferen, mystischen Sinn zu entdecken, vielleicht manche noch befremden durfte[2], ist jetzt, da uns dieselbe erotisch-mythologische Traumwelt von den Wänden und Decken eines Kultraumes grüßt, die Berechtigung ihrer religiösen Erklärung nicht mehr zu bezweifeln. Dies ist vielleicht die wertvollste Belehrung, welches dieses in seiner Art einzig dastehendes Gebäude nicht nur dem Archäologen und Religionshistoriker, sondern auch dem Erforscher der antiken Literatur erteilt.

Anhangsweise möchte ich die Sachlage noch mit einem rein literarischen Beispiel beleuchten. Der *mitis fluvius* trug Psyche ans Ufer, da er den Liebesgott fürchtete (V 25): *in honorem dei scilicet, qui et ipsas aquas urere consuevit, metuens sibi*... Dazu zitiert Helm a. O. 200, 2, um zu zeigen, daß Apuleius' 'Amor und Psyche' sich mit der hellenistischen erotischen Poesie und nicht mit irgendwelchen Mysterienvorstellungen, die Reitzenstein in der Erzählung entdecken zu können glaubte, berührt — Anth. Pal. IX 627: „Hier, unter diesen Platanen — so erzählt der Dichter, indem er den Ursprung eines

[1] Vgl. *Phil. Woch.* a. O. 284f. — Bei einem späten Icarusfluge hätte der Wind die Hauptrolle gespielt: [Luk.] *Philopatris* 2 (Kritias fürchtet sich, daß er seinen Genossen wegblasen wird) *σὺ μὲν, ὦ Τριεφῶν, ὅσον πέλεθρον ἀνάδραμε ἀπ' ἐμοῦ, ἵνα μὴ τὸ πνεῦμα ἐξάρηι σε καὶ πεδάρσιος τοῖς πολλοῖς ἀναφανῇς καί που καταπεσὼν Τριεφώντειον πέλαγος κατονομάσῃς, ὡς καὶ Ἴκαρος τὸ πρίν.*

[2] S. besonders Helm *N. Jahrb.* 17 (1914) 183.

natürlichen Warmbades erklärt — entschlief Eros, seine Fackel den Quellennymphen anvertrauend —"

> *Νύμφαι δ' ἀλλήλῃσι 'Τί μέλλομεν; αἴθε δὲ τούτωι*
> *σβέσσαμεν' εἶπον 'ὁμοῦ πῦρ κραδίης μερόπων'.*
> *Λαμπὰς δ' ὡς ἔφλεξε καὶ ὕδατα, θερμὸν ἐκεῖθεν*
> *Νύμφαι 'Ερωτιάδες λουτροχοεῦσιν ὕδωρ.*

Denselben Gedanken finden wir in einem anderen Epigramm desselben Dichters (IX 626) und in einem der 'sophistischen' Liebesbriefe des Philostratos wieder (11 [48]): *κινδυνεύω, αἰτῶ ὕδωρ, κομίζει δ' οὐδείς, ὅτι τὸ σβεστήριον εἰς ταύτην τὴν φλόγα ἀπορώτατον, εἴτε ἐκ πηγῆς κομίζοι τις, εἴτε ἐκ ποταμοῦ λαμβάνοι. καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ὕδωρ ὑπὸ ἔρωτος καίεται.* Es ist nicht zu bezweifeln, daß wir es hier mit einem erotischen Gemeinplatz zu tun haben.[1] Es liegt aber auch außer Zweifel, daß der Gedanke in ihm, den Helm allein brauchte („Eros weiß auch die Gewässer in Glut zu setzen") mit einem anderen in engster Verbindung steht: die Fackel des Eros kann vom Wasser nicht ausgelöscht werden. Solche Fackeln aber wurden im orgiastischen Kulte gebraucht, dessen Aufkommen und Unterdrückung in Italien das 39. Buch des Livius eingehend schildert (vgl. Reitzenstein *Hellenist. Mysterienrel.*[2] 12 und 96 ff.). Dort heißt es (13, 12): *matronas Baccharum habitu crinibus sparsis cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim, demissasque in aquam faces, quia vivum sulphur cum calce insit, integra flamma efferre.* Darauf hat schon Diels (*Die Entdeckung des Alkohols,* Abh. der. Berl. Ak. 1913, phil.-hist. Kl. 3,25) hingewiesen, daß in diesem 'Wunder' eine heilige Handlung zu sehen ist, welche in einer Wasserweihliturgie der katholischen Kirche vielleicht auch heute noch lebt (s. Usener *Kl. Schr.* IV 433 ff.). Alle Unterschiede bei diesem letzten Vergleich aufrechterhaltend sehen wir doch, wie wenig eine Berufung auf den Wirkungskreis der kleinen geflügelten Gottheit der hellenistischen Erotik, in sich genommen, die Ausschließung der religiösen Gedankenwelt bedeutet.

---

[1] Seine Spuren reichen bis zu den zwei letzten Sonetten Shakespeares (153/4), vgl. Herzberg *Jahrb. d. deutschen Shakespeare-Ges.* 13 (1878) 158 ff. *Anth. Gr.* XVI 14 wurde von Herzberg a. O., *Anth. Lat.* 271 Riese von Hegedüs, *Ung. Rundschau* 1913, 585 ff. herangezogen.

Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern.

Von **Albin Lesky** in Graz.

H. Ehelolf hat durch Übersetzung und Interpretation zwei hethitische Ritualinschriften weiteren wissenschaftlichen Kreisen zugänglich gemacht[1], die vor allem dem Religionshistoriker eine Fülle interessanter Erkenntnisse bieten. Der erste der beiden Riten, ein Wettlauf im Rahmen eines Frühlingsfestes, ist von dem Herausgeber richtig als Vegetationsritus verstanden und durch verschiedene Parallelen erläutert worden. Die Fragen, die sich an den zweiten Text knüpfen, läßt Ehelolf größtenteils noch offen. Ihre teilweise Beantwortung soll Aufgabe der folgenden Untersuchung sein, durch die ich das in seiner Veröffentlichung Gesagte ergänzen, teilweise aber auch berichtigen möchte, denn die Andeutungen, die Ehelolf über seine Auffassung des Ritus gibt, scheinen mir geeignet, dessen Erklärung und weitere Auswertung in eine falsche Richtung zu drängen.

Der Text, der nach Ehelolf spätestens um 1200 niedergeschrieben sein muß, aber auf eine wesentlich ältere Vorlage zurückgehen kann, lautet in der vom Herausgeber vorgelegten Übersetzung:

Bo 614 9 Darauf teilt man die wehrbare Mannschaft ab in Hälften und diese benennt man:
10 ihre (eine) (ab)geteilte Hälfte heißt man „Männer von der Stadt Ḫatti",
11 ihre (andere) (ab)geteilte Hälfte aber heißt man „Männer von der Stadt Māša".
12 Und es haben die Männer der Stadt Ḫatti Waffen aus Bronze, die Männer der Stadt Māša aber
13 haben Waffen aus Rohr. Nunmehr kämpfen sie miteinander,
14 und die Männer von Ḫatti siegen; sie ergreifen einen Gefangenen
15 und überantworten ihn der Gottheit. Danach schaffen sie die Gottheit hinauf[2] und
16 bringen sie fort in den Tempel. Das GIŠ ZAG.GAR.RA[3] stellen sie hin,
17 ein Brot von einer „Handvoll" brechen sie, Bier bringen sie als Gußopfer dar, die šá-šá-an-nu-uš[4] stellen sie hin.

---

[1] *Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss.* phil.-hist. Kl. 1925, 267.
[2] Der Tempel der Gottheit befindet sich an höher gelegenem Orte.
[3] Ein Kultgerät. [4] Kultgefäße.

Nach Ehelolf berichtet uns der Text von einer szenischen Aufführung, die eine geschichtliche Erinnerung festhält. In einem Kampfe zwischen Ḫatti und Māša hätten die Hethiter dank ihrer überlegenen Waffentechnik oder nach frommem Glauben durch die Hilfe ihrer Gottheit gesiegt. Um den der Gottheit gebührenden Dank zum Ausdruck zu bringen, sei nun alljährlich das Gedächtnis dieses Kampfes durch szenische Aufführungen begangen worden, in denen Streit und Sieg mimisch zur Darstellung gebracht, gleichzeitig aber auch der Gottheit ihr Beuteanteil in Form eines Gefangenen geopfert worden sei. Ehelolf hält also die Grundlage der im Text geschilderten Begehung für rein historisch und geht darin so weit, auch die verschiedene Bewaffnung der beiden kämpfenden Gruppen als historische Erinnerung aufzufassen.[1] Fürs zweite aber hebt Ehelolf die Bedeutung der Tatsache hervor, daß wir im 2. vorchr. Jahrtausend auf kleinasiatischem Gebiete ludi scaenici antreffen, eine Tatsache, die, wenn ich ihn recht verstehe, von Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des Dramas sein soll, zumal wir es hier nicht mit mythologischen Stoffen, sondern mit einem solchen profaner Natur zu tun hätten, der erst nachträglich zum Kultus in Beziehung gesetzt worden wäre. Ja der Verfasser geht sogar so weit, wenn auch mit aller anerkennenswerten Reserve, doch die Frage aufzuwerfen, ob nicht eine über Etrurien gehende Verbindungslinie von derartigen hethitischen Aufführungen zu den römischen ludi scaenici führe. Beide Auffassungen des hethitischen Ritus, die sowohl, die in ihm eine historische Erinnerung sieht, als auch jene, die ihn zur Entstehung des Dramas in Beziehung setzt, scheinen mir, wie bereits erwähnt, in falsche Richtung zu führen; im folgenden soll gezeigt werden, daß sich auf religionsgeschichtlicher Grundlage für den geschilderten Brauch eine Erklärung finden läßt, die ihn in den großen Zusammenhang eines beinahe über die ganze Erde verbreiteten Vegetationsritus stellt.

Bei außerordentlich vielen und durchaus nicht nur bei europäischen Völkern findet sich ein zu bestimmten Jahreszeiten, meist im Frühjahr oder Frühsommer, geübter Brauch, der im Kampfe zweier aus den Gemeindemitgliedern gebildeter Parteien gegeneinander besteht. Eine Monographie dieses Brauches in seinen mannigfaltigen Spielarten wäre ein dankenswertes Unternehmen, hier jedoch sollen Vorkommen, Übung und Bedeutung dieses rituellen Kampfes nur soweit dargelegt werden, als

[1] Nun schließt sich auch W. Schubart *Gnomon* II 63 der Deutung Ehelolfs an. Auch für ihn ist der Kampf ein weltlich-historisches Spiel im Rahmen eines religiösen Festes. Schubart betont jedoch mit Nachdruck die Unmöglichkeit, eine derartige Auffassung durch Vergleiche unserem Verständnisse näher zu bringen. „Ich weiß nichts, was man diesem weltlich-geschichtlichen Spiel innerhalb einer heiligen Handlung an die Seite stellen könnte.“

es notwendig ist, um den Rahmen zu erhalten, in den sich der zur Rede stehende hethitische Ritus von selbst einfügt.

In W. Mannhardts klassischem Werke über Baumkulte[1] findet sich zuerst eine Zusammenstellung größeren Umfanges, die Bräuche anführt, bei denen es sich um den Scheinkampf zweier Parteien zu bestimmter Zeit handelt. Zahlreiche Beispiele zeigen, daß derartige Kämpfe für Frankreich, für die Schweiz und für Deutschland zu belegen sind, daß es sich überall um ein Gefecht handelt, das von zwei Gruppen gegeneinander mit allerlei, meist ungefährlichen Waffen ausgefochten wird, daß ferner der Brauch mit großer Übereinstimmung an der Fastnachtzeit, allenfalls auch an der Zeit des Frühsommers haftet und daß endlich sein ursprünglicher Sinn fast durchwegs schon in Vergessenheit geraten ist. Mannhardt stellt nur die Beziehung des Brauches zur Fruchtbarkeit des Feldes fest, verzichtet aber auf eine weitere Erklärung seiner ursprünglichen Bedeutung.

Diese suchte Usener im Abschnitte „Caterva" seines Aufsatzes „Heilige Handlung"[2] zu geben. Nach ihm liegen den geschilderten Massenkämpfen ursprünglich Einzelkämpfe zu Grunde, die den Kampf des Sommers mit dem Winter darstellen. Solche Einzelkämpfe, die auch noch ausdrücklich als Kampf zwischen Sommer und Winter bezeichnet werden, finden sich besonders häufig in deutschem Gebiete[3], sind jedoch keineswegs auf dieses beschränkt. So bezieht Usener mit Recht die in die attische Apaturiensage verflochtene Erzählung[4] vom Kampfe des Xanthos und Melanthos, des Blonden und des Schwarzen, hierher, ein Kampf, der seine deutlichen Parallelen in modernen Fastnachtsbräuchen auf dem Balkan findet.[5] Nach Useners Erklärung, die mit Recht ziemlich ungeteilte Billigung gefunden hat, entwickelte sich nun aus diesem Einzelkampfe das Scheingefecht zweier Parteien, das eine Teilnahme der ganzen Gemeinde an diesem für segenskräftig gehaltenen Ritus ermöglichte. Ob freilich damit auch der Gedanke an eine Reinigung der Gemeinde vor dem neuen Sommer verbunden war, möchte ich bezweifeln. Usener gelangte zu dieser Auffassung offenbar dadurch, daß er den Scheinkampf des makedonischen Heeres, der deutlich mit einem Reinigungsopfer verbunden ist, mit Unrecht hierherbezog.

Useners Aufsatz ergänzt aufs beste Mannhardts Material, indem er vor allem die Belege für unseren Brauch aus dem Altertum vorführt. Da-

---

[1] Mannhardt *Wald- und Feldkulte* I 548 ff.

[2] d. *Archiv* VII 1904, 281 = *Kl. Schr.* IV 422.

[3] Literatur bei Sartori *Sitte und Brauch* (Handb. d. Volksk. VII/VIII) III. Teil, Lpz. 1914, S. 121.

[4] Die Stellen in Pauly-Wissowas *R.-E.* s. v. Apaturia I, 2673.

[5] Literatur bei M. P. Nilsson *N. J.* 27, 1911, 677, Anm. 1.

nach wurden in Rom sowohl als auch in Pompeji, ja sogar im mauretanischen Caesarea derartige Kämpfe oft mit großem Eifer und stets zu bestimmter Zeit ausgefochten. Mit Recht bezeichnet Usener den Brauch als gemeinitalisch. Gleichzeitig erhalten wir wertvolle Belege, die das Vorkommen solcher Katervenkämpfe für das Mittelalter in Italien und Rußland sichern.

Auch dem griechischen Kulturkreis, in dem wir den Einzelkampf bereits antrafen, war unser Ritus in der Form des Massengefechtes keineswegs fremd. Die handlichste Zusammenstellung des Materials gibt M. P. Nilsson.[1] Nach seinen Belegen findet sich der rituelle Scheinkampf im Demeterkult zu Eleusis, ferner als Lithobolie zu Ehren der Vegetationsgottheiten Damia und Auxesia in Troizen und unter dem rätselhaften Namen *Δαῦλις* in Argos. Zweifelhaft bleibt, ob die Katagogien zu Ephesus hierher gehören.

Mannhardt, Usener und Nilsson ergänzen sich zu einer umfassenden Übersicht über das Vorkommen unseres Brauches im indogermanischen Kulturkreise. Ohne Vollständigkeit anzustreben, seien hier nur noch die Nachträge von A. Ostheide[2] für Siebenbürgen und A. Wilhelm[3] für Neugriechenland sowie L. Radermachers Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike[4] und ein Aufsatz Clemens[5] erwähnt, der sich mit dem Gegenstande kurz beschäftigt.

Der Brauch, von dem hier die Rede ist, beschränkt sich in seinem Vorkommen keineswegs auf europäische Völker. Im Bereiche der alten Kulturen finden wir ihn im Berichte Herodots II 63 über rituelle Kämpfe in Papremis im Delta.[6] Aber auch in neuerer Zeit ist der rituelle Scheinkampf außerhalb Europas in allen Erdteilen nachzuweisen. Schon Mannhardt[7] hat einen Bericht A. Bastians herangezogen, aus dem wir erfahren, daß unser Brauch in Nepal in einer unserem Frühling entsprechenden Zeit in dem Glauben geübt wurde, daß sein Ausgang die Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres schaffe. Befinden wir uns hier noch im Bereiche der indischen, also einer indogermanischen Kultur, so führen uns die Belege J. G. Frazers[8] zu den Indianerstämmen im Südosten der Vereinigten Staaten, nach Peru, nach Innerasien und China sowie auf Celebes, auf die Tongainseln und zu afrikanischen Stämmen.

---

[1] *Griech. Feste* 413 ff. [2] d. *Archiv* X, 1907, 156.

[3] d. *Archiv* XVI, 1913, 630.

[4] *Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss.* in Wien 187, 3, S. 13 ff.

[5] d. *Archiv* XVII, 1914, 139 ff. Reiche Literaturnachweise bes. für germanisches Gebiet finden sich bei P. Sartori a. a. O. passim, s. Register.

[6] Dazu A. Wiedemann *Herodots 2. Buch* 1890, 265 f.

[7] a. a. O. 552, Anm. 4. [8] Zu Pausanias II 30, 4.

Fragen wir nach dem Sinne dieses Brauches, dem, wenn irgendeinem, ein Völkergedanke zu Grunde liegt, so finden wir diese Frage bereits mehrfach befriedigend beantwortet:[1] es handelt sich bei den angeführten Bräuchen nicht etwa um eine lediglich symbolische Darstellung, sondern um einen ausgesprochenen Analogiezauber. Alle die angeführten Kämpfe sind zu verstehen als Kampf zwischen den Dämonen des Wachstums mit den ihnen feindlichen der Unfruchtbarkeit, wofür man in nördlicheren Gegenden mit gutem Rechte Kampf zwischen Sommer und Winter sagen kann. Durch die Ausführung dieses Kampfes durch die Gemeinde sollte die Überwindung der wachstumsfeindlichen Dämonen befördert oder geradezu herbeigeführt werden. Deutlich hat sich das Bewußtsein dieses eigentlichen Sinnes an vielen Orten erhalten, so wenn der Schweizer Tschudi von den Scheinkämpfen seiner Landsleute sagt: „sy thunds das jne jr korn dester basz geraten soll", oder wenn man in Nepal die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres vom Ausgang dieser Kämpfe abhängig macht[2], um nur zwei räumlich weit getrennte Belege aus größerer Anzahl herauszugreifen.

Wenn wir es nun unternehmen, unser hethitisches Ritual in den großen Zusammenhang des geschilderten Vegetationsritus einzureihen, so soll gezeigt werden, daß sich die Übereinstimmung nicht etwa auf eine allgemeine Ähnlichkeit beschränkt, sondern sich gerade auf besonders kennzeichnende Einzelheiten erstreckt. Für diesen Nachweis werden aus dem im vorhergehenden nur grob umrissenen Material mehrere bezeichnende Einzelbräuche heranzuziehen sein.

Vor allem mag es vielleicht auf den ersten Blick befremden, daß der hethitische Kampf, der nach unserer Erklärung ein Vegetationsritus sein soll, ausdrücklich als Kampf der Männer von Ḫatti mit denen von Māša bezeichnet wird. Hieran hat ja auch Ehelolf seine Deutung unseres Brauches als szenischen Spieles auf historischer Grundlage angeschlossen. Wer jedoch die verschiedenen Erscheinungsformen unseres eben geschilderten Ritus durchgeht, wird in dem historischen Gewande, in dem dieser bei den Hethitern auftritt, eher eine Bestätigung für dessen Auffassung als Vegetationsritus erblicken. Ist es doch eine durchaus nicht vereinzelte Erscheinung, daß unser Brauch, in seiner eigentlichen Bedeutung nicht mehr verstanden, durch ein historisches Aition erklärt oder geradezu als Darstellung einer historischen Begebenheit aufgefaßt wird. Diese Erscheinung findet sich bereits dort, wo der Einzelkampf geübt wird, obwohl man diesen an vielen Orten noch ausdrücklich als Kampf zwischen Sommer und Winter bezeichnet. So wurde der von

---

[1] Sartori 121, Clemen 145, vorsichtig Nilsson 414.
[2] Nachweise bei Mannhardt a. a. O.

Usener mit Recht hierher bezogene Kampf zwischen Xanthos und Melanthos durch ein evident junges Aition[1] als Erinnerung an einen Grenzstreit zwischen Attika und Boeotien um Oinoe erklärt und in der Schweiz wird, um ein Beispiel aus der Neuzeit anzuführen, vielfach der zur Rede stehende Kampf im Rahmen des Frühlingsfestes als primitives Tellenspiel[2] aufgeführt. Aber — und dies ist für uns wesentlicher — auch Katervenkämpfe werden historisch erklärt. Gleichsam eine Vorstufe zu einer solchen historischen Erklärung stellt es dar, wenn der Scheinkampf zweier Schweizer Gemeinden[3] daraus abgeleitet wird, daß die eine Gemeinde den Raub eines Hirten an der anderen rächen wolle. Ein ausgesprochen historisches Aition jedoch liegt uns vor, wenn der durch seinen undeutbaren Namen *Δαῦλις* als uralt verbürgte Scheinkampf in Argos nach einer Hesychglosse als *μίμημα τῆς Προίτου πρὸς Ἀκρίσιον μάχης* aufgefaßt wird.[4] Von besonderer Wichtigkeit sind für unsere Untersuchung Beispiele, die uns die beiden kämpfenden Parteien als Vertreter verschiedener Völkerschaften gedacht zeigen. So werden bei der in Kaschmir, genauer in Gilgit, heimischen Form des Brauches die Führer der beiden kämpfenden Parteien als Rajah und Vezier, diese selbst also als Inder und Moslims gefaßt. Großes Interesse beansprucht im Rahmen unserer Untersuchung auch der Kampf von Nachbarschaften, auf den besonders L. Radermacher[5] aufmerksam gemacht hat. Sie treten als fest organisierte Verbände gegeneinander auf und ihre Scheingefechte sollen häufig durch eine angenommene historische Grundlage verständlich gemacht werden. Zu Boppard, einer rheinischen Stadt, findet am dritten Montag nach Pfingsten ein Kampf zweier Nachbarschaften statt, deren eine einen Felsen besetzt, den die andere zu erstürmen sucht. Dieses Scheingefecht wird von den Boppardern als Erinnerung an eine Belagerung ihrer Stadt im Jahre 1497 gedeutet, doch hat schon Radermacher dagegen betont, daß das Gefecht einerseits wahrscheinlich älter, andererseits aber mit Bräuchen zu vergleichen sei, die eine solche historische Erklärung nicht zuließen. Radermacher hat a. a. O. auch einen Bericht aus der Stadt Dieslaken herangezogen, der von einer großen, aber unblutigen Schlacht erzählt, die in den Straßen der Stadt zwischen einer „Türkei-“ und einer „Ritternachbarschaft“ geschlagen wurde. Eine auffallende Parallele dazu, die für uns auch sonst von Bedeutung ist, findet sich in Parga in Epirus.[6] Dort wurden noch im 19. Jahrhundert

[1] Nilsson *N. J.* 27, 1911, 675, Wilamowitz *Hermes* 21, 1886, 112, Anm. 2.

[2] Usener *Heilige Handlung* 312 = *Kl. Schr.* IV 447.

[3] Mannhardt a. a. O. 549. [4] Vgl. Nilsson *Griech. Feste*, 416.

[5] *Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. in Wien* 187, 3 S. 13.

[6] W. Tomaschek *Über Brumalia und Rosalia,* Sitzber. d. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl. 60. Bd. 1868, 370f vgl. Nilsson *N. J.* 27, 678f.

mit allerlei Mummenschanz die Rosalien gefeiert. Den Höhepunkt des Festes bildete ein Scheinkampf zwischen zwei Gruppen, die als Christen und Türken maskiert waren. Am Ende des Kampfes wurde der Pascha, der die Türken befehligte, gefangen genommen.[1] Mit vollem Rechte erblickt Tomaschek in dem geschilderten Brauche einen auf Türken und Christen umgedeuteten Kampf zwischen Sommer und Winter.

Zeigen uns die angeführten Bräuche zur Genüge, daß die Auffassung der am hethitischen Scheinkampfe beteiligten Parteien als Männer von Ḫatti und Māša nichts Befremdliches hat, sondern sich im Gegenteil gut mit verwandten Erscheinungen in Einklang bringen läßt, so fördert das zuletzt angeführte Beispiel auch in einem anderen Punkte das Verständnis des Textes, von dem wir ausgingen. Die Entscheidung in dem im hethitischen Ritus ausgetragenen Gefecht ist von vorneherein festgelegt: die Männer von Ḫatti siegen. Ebenso ist auch der Ausgang im epirotischen Scheinkampfe von vornherein dahin festgelegt, daß die Christen den Sieg über die Türken erringen. Für einen solchen vorbestimmten Ausgang lassen sich noch zahlreiche Belege beibringen, darf er doch für ursprünglich gelten, da er dem eigentlichen Sinne des Brauches als einer Winteraustreibung entspricht. In der Tat sehen wir auch noch, daß dort, wo der Einzelkampf zwischen Sommer und Winter geübt und auch ausdrücklich als solcher verstanden wird, das Ende des Spieles fast durchaus die Flucht des Kämpfers ist, der den Winter darzustellen hat.[2] Ein schönes Beispiel aus dem Verbreitungsgebiete der Massenkämpfe findet sich in Schweden und Gothland.[3] Es zeigt uns gleichzeitig, wie das in Epirus bereits historisch gedeutete Spiel hier noch in einer Gestalt auftritt, die den ursprünglichen Sinn der Begehung klar erkennen läßt. Im Mittelalter ritten am 1. Mai zwei aus jungen Bürgern gebildete Reiterscharen gegeneinander aus. Der Führer der einen Schar war mit einem Pelze und mit Winterkleidern angetan, während der Führer der anderen mit Laub und Blumen geschmückt war. Es kam zum Kampfe, in dem der in den Pelz gekleidete Bursche von seinem Gegner überwunden wurde, obwohl dieser unbewaffnet war. Auch in dem oben herangezogenen Kampfe um den Felsen bei Boppard ist das Ende regelmäßig eine Niederlage der Partei, die den Felsen besetzt hält. Von großem Interesse ist die Ausführung des Brauches in Belling bei Pasewalk.[4] Hier kämpften die Knechte zu Pferde und die Herren zu Fuß gegeneinander, wobei meistens die Knechte siegten. Also von

---

[1] Andere Beispiele für die Deutung des im Scheinkampf Unterliegenden als Türken bei Farnell *Cults of the Greek States* V, 235.

[2] Nachweise bei Sartori 134 Anm. 10.

[3] Sartori 179 Anm. 46. [4] Sartori 234. Anm. 71.

allem Anfange an verschiedene Ausrüstung, um den Ausgang des Kampfes in einer bestimmten Richtung festzulegen. So verstehen wir es denn, wenn auch in dem hethitischen Ritus, der uns hier beschäftigt, der Ausgang des Kampfes ein für allemal bestimmt ist, ja noch mehr, ich halte es für sicher, daß die von Ehelolf[1] zurückgewiesene Erklärung der verschiedenen Bewaffnung der beiden kämpfenden Parteien die einzig richtige ist: die Bronzewaffen der Leute von Ḫatti sollten diesen im Kampfe mit den Leuten von Māša mit ihren Rohrwaffen von vorneherein den Erfolg sichern.

Kann nach all dem Gesagten kein Zweifel daran bestehen, daß unser hethitischer Brauch in die Gruppe der weitverbreiteten Scheinkämpfe gehört, so soll nicht verschwiegen werden, daß es auch Scheinkämpfe anderer Art gibt, als die vorstehend geschilderten und daß daher vorher noch die Frage zu erledigen ist, ob unser Ritus nicht dorthin zu stellen sei. M. P. Nilsson[2] hat gezeigt, daß die Scheinkämpfe bei der Lustration des makedonischen Heeres im Monat Xandikos von Usener fälschlich in die oben geschilderte Gruppe von Vegetationsriten einbezogen wurden. Wir haben es hier ebenso wie beim Kampfe libyscher Jungfrauen am Tritonsee und in gewissem Sinne auch beim Kampf spartanischer Knaben am Platanistas mit rein kriegerischen Riten zu tun, die entweder durch Analogie auf den Ausgang späterer Kämpfe wirken, oder als Orakel diesen Ausgang überhaupt erst kundtun sollten. Nilssons Ausführungen möchte ich hinzufügen, daß wohl auch das agonistische Element im römischen Troiae lusus so zu verstehen ist. Es könnte nun scheinen als bestünde die Möglichkeit, auch den hethitischen Ritus in die Gruppe derartiger kriegerischer Bräuche einzureihen, doch läßt sich eine Beobachtung ins Treffen führen, die eindeutig für die Auffassung unseres Kampfes als Vegetationsritus im vorhin dargelegten Sinne entscheidet. Der Ḫethitische Scheinkampf endet nämlich nicht nur mit der Besiegung der Leute von Māša, sondern auch damit, daß ein Mann dieser Partei ergriffen und der Gottheit überantwortet wird. Hinter dem letzteren Ausdrucke steht ohne Zweifel ein Menschenopfer. Ob dieses freilich in der Zeit der Niederschrift des Ritus noch tatsächlich dargebracht wurde, läßt sich nicht sagen. Die Festnahme eines bestimmten Kämpfers findet sich nun in den angeführten kriegerischen Bräuchen nicht, sie hätte dort auch kaum einen rechten Sinn, wohl aber ist sie durchaus verständlich und gebräuchlich bei den geschilderten Vegetationsriten, wo wir in ihr die Überwindung und Vernichtung des feindlichen Dämons der Unfruchtbarkeit — des Winters in unseren Gegenden — zu erkennen haben. So endet der oben angeführte epirotische Kampf mit der

[1] a. a. O. 271 Anm. 1. [2] *Griech. Feste* 402 ff.

Festnahme des Paschas, der die Türkenpartei führt, und in dem Gefechte der Bopparder um den Felsen am Eisenberger Wege wird am Ende der Kommandant der unterlegenen Partei symbolisch hingerichtet. Vielfach ist mit dem Scheinkampfe die Verbrennung oder Ertränkung einer Puppe verbunden, die klärlich ein altes Menschenopfer vertritt. Aus einer großen Anzahl von Belegen sei hier eine bei Mannhardt berichtete Form des Brauches in der Schweiz angeführt, bei der eine der beiden kämpfenden Parteien den Chridigladi mitbrachte, eine aus Stroh und Federn gefertigte Puppe, natürlich der Winterunhold, die am Ende des Spieles in den See gestürzt wurde. In christlichen Zeiten tritt der Winterdämon nicht selten als Teufel auf, so in einem ebenfalls bei Mannhardt[1] angeführten Brauche aus Deutschland, bei dem am Ende des Kampfes der Teufel besiegt, gefesselt, auf ein Brett gebunden und als kraftloses Alter weggeschleppt wurde. Derselbe Gedanke, Überwindung und Vernichtung des feindlichen Prinzipes, ein Gedanke, der so vielen Menschenopfern und deren Stellvertretungen zugrunde liegt, er führt auch zum Verständnis der Opferung des Gefangenen am Schlusse des hethitischen Spieles.

Sollte es im vorhergehenden gelungen sein, den im Boghazköi-Text beschriebenen Brauch als Vegetationsritus verständlich gemacht zu haben, so wäre damit auch die Gefahr gebannt, daß die angeblichen ludi scaenici der Hethiter in der Behandlung der Ursprungsprobleme des Dramas eine falsche Stellung erhalten. Hierzu sei abschließend eine Betrachtung allgemeinerer Natur gestattet. Es steht außer Zweifel, daß sowohl die Richtung, die durch den Namen Wilamowitz gekennzeichnet ist, als auch jene, für die ich M. P. Nilsson anführen möchte, für die Erschließung des Ursprunges und der Geschichte des Dramas Außerordentliches geleistet hat. Ja noch mehr, man könnte sagen, daß jede der beiden Richtungen für sich allein nur ein unvollständiges Bild hätte geben hönnen und daß sich beide Arbeitsmethoden erst zur Schöpfung einer wirklich umfassenden Geschichte des Dramas von seinen Keimzellen an vereinigen. Und trotzdem stehen scheinbar beide Arbeitsweisen im schärfsten Gegensatze[2] und Literarhistorie wie Religionsgeschichte vergeuden ein Gutteil ihrer Kraft in fruchtlosen Kontroversen. Vielleicht könnte hier die scharfe Durchführung einer auf den ersten Blick wohl pedantisch erscheinenden Scheidung der weiteren Forschung gute Dienste leisten. Es müßte für alle Hinkunft streng unterschieden werden zwischen der Geschichte des Dramas und seiner Prähistorie. Jener gehört alles an, was literarhistorische Forschung über das schöpferische Wirken einzelner Persönlichkeiten zu ermitteln weiß, das die ganze Entwicklung

[1] a. a. O. 551f. [2] Vgl. zu dem Gesagten bes. Wilamowitz *N. J.* 29, 472.

der dramatischen Arten bedingt hat, Aufgabe dieser aber ist es, die breite Unterschicht ritueller Begehungen zu schildern, in denen dramatische Ansätze nachzuweisen sind, die freilich aus sich heraus nie Tragödie und Komödie erzeugt hätten, sondern nur erstes Rohmaterial in den Händen genialer Schöpfer bildeten. Wer sich diese Scheidung klar gemacht hat, der wird mich auch recht verstehen, wenn ich sage, daß uns der neue hethitische Text wohl ein ungemein wertvolles Dokument für die prähistorische Schicht der Dramatik darstellt, daß er aber mit ihrer Historie so gut wie nichts zu tun hat.

II. Berichte.

Urchristliche Religion

(1915—1925).

Von **Rudolf Bultmann** in Marburg.

Vorbemerkung.

Der Reichtum der erschienenen Literatur nötigt von vornherein, auf Vollständigkeit zu verzichten. Zur Ergänzung des folgenden Berichts sei deshalb auf die Berichte über die Jahre 1914—20 verwiesen, die Jülicher in den wissenschaftlichen Forschungsberichten (hrsg. von Hönn) im Hefte über Theologie 1921 S. 27—45 und Windisch in Harvard Theological Review (XV 2, April 1922 S. 115—216) gegeben haben. Vor allem aber muß ich, da mir die ausländische Literatur nur sehr fragmentarisch vorlag, auf Windischs Referate über die englisch-amerikanische Literatur zum Neuen Testament 1914—20 in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XX (1921) S. 69—90 u. S. 147—165 verweisen. — Übrigens habe ich die Grenze nach rückwärts nicht streng gezogen, um gelegentlich forschungsgeschichtliche Zusammenhänge zeigen zu können.

Inhaltsverzeichnis.

I. Allgemeine Geschichte und Religionsgeschichte des Urchristentums.

a) Zusammenfassende Darstellungen.

Nachdem die philosophisch orientierte Geschichtsschreibung, die es in F. C. Baurs Werk zu einer großartigen Gesamtauffassung des Urchristentums gebracht hatte, durch die empirische Geschichtsforschung so gut wie abgelöst war, lag das Hauptgewicht der Arbeit am Urchristentum in monographischen Untersuchungen, die sich bald quellenkritischen Studien, bald der Darstellung einzelner Begriffe oder Gestalten zuwandte, bald auch — und zwar in neuerer Zeit — der Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Wohl gaben die sog. neutestamentlichen Theologien eine zusammenfassende Darstellung; doch enthielten sie kaum mehr als eben eine Zusammenstellung des in der Einzelforschung Erarbeiteten; und ihre Struktur wurde im wesentlichen durch das freilich zum bloßen Schema gewordene Baursche Geschichtsbild bestimmt. In den letzten Jahren hat es nun aber doch nicht an Versuchen gefehlt, auf Grund einer neuen Konzeption ein einheitliches Bild vom Urchristentum und seiner Geschichte zu entwerfen. Diese z. T. bedeutenden Versuche kranken alle an dem Leiden, an dem die Geschichtsforschung unserer Zeit überhaupt leidet: es fehlt ihnen eine systematische Grundanschauung von der Geschichte, und sie sind sich über die gleichwohl in jeder Geschichtsdarstellung liegenden und ihre Begriffe bestimmenden Voraussetzungen, mit denen sie arbeiten, nicht klar. Das Bild ist daher ein buntes und verwirrendes.

Den Charakter einer Zusammenfassung aller Einzelforschungen, namentlich der quellenkritischen, trägt das Werk des zu früh verstorbenen **Johannes Weiß** über das Urchristentum, dessen Vollendung dem Verf. selbst nicht beschieden war.[1] Es ist von seinem Schüler R. Knopf, der auch bald darauf dem Tode erlag, sorgfältig zu Ende geführt worden. In seiner Art, aus der Analyse der Quellen heraus das Geschichtsbild aufzubauen, erinnert es an Weizsäckers unvergängliches Werk über das apostolische Zeitalter. Für den seit Weizsäcker erreichten Fortschritt in der Quellenanalyse ist die ausführliche Behandlung der literarischen Form der Schriften bezeichnend. So findet sich ein ganzes Kap. über Paulus als Schriftsteller.[2] Sodann zeigt sich der Fortschritt darin, daß die Erforschung der hellenistischen Religionsge-

---

[1] Johannes Weiß *Das Urchristentum:* Nach dem Tode des Verf. herausgegeben und am Schlusse ergänzt von Rudolf Knopf. Göttingen 1917, Vandenhoeck u. Ruprecht. X 681 S.

[2] Vgl. auch den Artikel des Verf.: *Literaturgeschichte des NT* in „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart“ IV Sp. 2175—2215.

schichte für das Verständnis des neuen Testaments fruchtbar gemacht wird. Namentlich bei der Paulus-Interpretation werden hellenistische Popularphilosophie, hellenistische Kulte und Spekulationen herangezogen, freilich ohne daß dadurch das herkömmliche Bild in erheblichem Maße umgestaltet würde. In all diesen Fragen enthält das Werk eine Fülle von Anregungen, bringt es freilich noch nicht zu einem abschließenden Bilde. Vor allem aber sei auf die Sorgfalt der literarkritischen Untersuchungen hingewiesen. Wenn diese auch mitunter an einem Übermaß von Scharfsinn und Kombinationsgabe leiden, so ist doch zu begrüßen, daß der Verf. manche Aporien der Literaturgeschichte, namentlich auf dem Gebiet der Paulusbriefe, aufdeckte. Das Werk steht in der neueren Forschung insofern einzigartig da, als es die Darstellung der literarischen und religiösen Entwicklung mit der der äußeren Geschichte des Urchristentums verbindet. Seine Kapitel enthalten 1. die Urgemeinde, 2. die Heidenmission und Paulus, der Missionar, 3. Paulus, der Christ und Theologe, 4. die Missionsgemeinden und die Anfänge der Kirche, 5. die einzelnen Gebiete. Die Ähnlichkeit dieser Disposition mit der von Weizsäcker wird man gleich sehen; vor allem ist hier wie dort die Darstellung des Lebens und der Verkündigung Jesu aus der Geschichte des Urchristentums ausgeschieden.

Dies ist natürlich kein Zufall, sondern beruht auf der Tatsache, deren Tragweite freilich erst in neuester Zeit erkannt und z. B. von Heitmüller oft stark betont worden ist, daß von „Christentum" erst für die Zeit nach dem Tode Jesu geredet werden kann. Diese Tatsache kommt nun aber zur Geltung in dem bedeutendsten Werke der letzten Jahre, in **W. Boussets** Kyrios Christos.[1] Hier wird zur Anschauung gebracht, daß das Auftreten Jesu nur einer der Faktoren war, die es zur geschichtlichen Erscheinung des Urchristentums und der alten Kirche gebracht haben. Auch bei Bousset ist Jesus von der Darstellung ausgeschlossen, und der Verf. behandelt in den beiden ersten Kap. die palästinensische Urgemeinde, nämlich 1. Jesus, der Messias-Menschensohn im Glauben der palästinensischen Urgemeinde, 2. der Gemeindeglaube und das Bild Jesu von Nazareth in den drei ersten Evangelien. — Die Bedeutung, die dem Auftreten Jesu für die geschichtliche Entstehung des Urchristentums zukommt, wird daran aufgewiesen, daß seine Anhänger, gesammelt durch den Eindruck seiner eschatologischen Verkündigung, sich als die Gemeinde der Endzeit zusammenschließen und ihn als den demnächst wiederkehrenden Menschensohn erwarten.

---

[1] Wilhelm Bousset *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T., N. F. 4). 2. Aufl. Gött. 1921, Vandenh. u. Rupr. XX 394 S.

Die Gemeinschaft der hellenistischen Christen aber, die aus den Paulusbriefen und andern hellenistisch-christlichen Quellen kenntlich wird, zeigt ein völlig anderes Bild: der Glaube an den wiederkehrenden Menschensohn ist völlig zurückgedrängt, bzw. wird mehr und mehr verdrängt durch die Kultus-Religion, die sich um den Kyrios Christos gruppiert. Das bedeutet aber, daß nicht — wie es die traditionelle Geschichtsschreibung auffaßte — eine gerade Entwicklungslinie von Jesus zu Paulus und weiter zu Johannes führt, sondern daß die Geschichte des Urchristentums in zwei streng zu unterscheidende Perioden bzw. Gruppen zerfällt: das palästinensische und das hellenistische Urchristentum. Und für die Entwicklung zur alten Kirche, die der Verf. bis zu Irenäus zeichnet, ist viel weniger Jesus als die Kultfrömmigkeit der hellenistischen Mysterienreligionen und die Mystik des Hellenismus (ihre dualistische Weltanschauung, ihr Spiritualismus und ihre Spekulation) maßgebend gewesen. Symptom ist der Kyriostitel, der in den hellenistischen Gemeinden aufkommt, während die palästinensische Urgemeinde, wie sie keinen Jesus-Kult kennt, Jesus auch noch nicht als den „Herrn" bezeichnet hat.

Es ist also eigentlich eine ganz neue Religion, die sich im hellenistischen Kult des Kyrios Christos konstituiert hat. Und zwar ist diese nicht als die Schöpfung eines religiösen Genius, etwa des Paulus, zu erklären. Vielmehr zeigen die sorgfältig interpretierten paulinischen Briefe, wie das schon Heitmüller betont hatte[1], daß es schon vor Paulus ein hellenistisches Gemeinde-Christentum gab, in dem der Kyrios Christos kultisch verehrt wurde und Sakramente gespendet wurden, die die Gemeinschaft mit ihm vermittelten. Es schiebt sich also vor die Darstellung des Paulus (Kap. 5) die der heidenchristlichen Urgemeinde (Kap. 4). Die Eigenart des Paulus liegt vor allem darin, daß bei ihm sich auf dem Grunde der Kultusfrömmigkeit der Gemeinden eine spiritualistische, individualistische Mystik erhebt, welcher gegenüber seine Rechtfertigungslehre — nach früherer Auffassung, der freilich schon Wrede widersprochen hatte, das Kernstück seiner Lehre — zu einer apologetischen Theorie herabsinkt, deren er für seine Missionspraxis bedurfte.

Die Frage, wie gleichwohl palästinensisches und hellenistisches Urchristentum zu einer geschichtlichen Einheit verbunden sein konnten und sich als Einheit wußten, wird vom Verf. nicht gestellt und wäre ferner zu untersuchen. Er beschreibt die folgende Entwicklung in der Weise, daß er verschiedene Typen des Christentums auf hellenistischem

---

[1] Wilhelm Heitmüller *Zum Problem Paulus und Jesus,* Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XIII 1912 S. 320—337.

Boden unterscheidet, je nachdem, wieweit der Mysteriencharakter, Kultusfrömmigkeit, Mystik und (gnostische) Spekulation ausgeprägt ist, oder die Traditionen des hellenistischen Judentums in den christlichen Gemeinden wirken, oder endlich die Gedanken der rationalistischen hellenistischen Aufklärungsphilosophie Einfluß gewinnen. So erscheint dann die Johanneische Frömmigkeit nicht etwa als Gipfelpunkt der Entwicklung, sondern als eine der Gnosis benachbarte Erscheinung (Kap. 5: der Christusglaube der Johanneischen Schriften, Kap. 6: die Gnosis). Die weitere Entwicklung wird unter den Titeln behandelt: Kap. 7: der Christuskult im nachapostolischen Zeitalter, Kap. 8: die Ausgestaltung des Christentums auf Grund des Christus-Kultes und seine verschiedenen Typen, Kap. 9 die Apologeten, Kap. 10: Irenäus.

In dieser Disposition zeigt sich zugleich ein Hauptinteresse des Verf., die Entstehung des altkirchlichen Dogmas nicht aus einer „Hellenisierung“ des Christentums im Sinne der Harnackschen Dogmengeschichte zu erklären, also nicht primär aus dem spekulativen oder philosophischen Bedürfnis der griechischen Christen, sondern als Exponent des Kultus. Die Entwicklung des Kultus geht stets voran, während die Theologie, deren Ergebnis das Dogma ist, wesentlich den Charakter einer nachträglichen Reflexion hat, die die kultische Frömmigkeit sichert und abgrenzt. An der Hand der Geschichte des Christuskults ist also vom Verf. eine ganze Geschichte der urchristlichen Religion gegeben, wenn auch einzelne Gebiete, wie die Frage der Ausbreitung, der Disziplin der Themastellung zufolge außer Betracht bleiben. Ohne alle Frage ist das Werk Boussets, das man als die bedeutendste Erscheinung auf unserm Gebiet seit Harnacks Dogmengeschichte bezeichnen darf und als das erste Werk seit Baur, das aus einer großen Grundkonzeption heraus die Geschichte des Urchristentums beschreibt, in jedem einzelnen wie in seinem leitenden Gedanken für die Forschung in den verschiedensten Richtungen fruchtbar. Aber seine Bedeutung liegt nicht nur in seiner anregenden Wirkung, sondern auch darin, daß es zu festen Ergebnissen geführt hat. Als ein solches ist das von Bousset gezeichnete Geschichtsbild in seinen großen Zügen anzusehen. Der von W. Wrede einst wohl geahnte, von J. Weiß auch dunkel gesehene grundsätzliche Unterschied von palästinensischem und hellenistischem Urchristentum scheint mir unwiderleglich dargetan. Daran wird dadurch nichts geändert, daß die oben erhobene Frage nach der geschichtlichen Zusammengehörigkeit beider gestellt bleibt. Gute Bemerkungen hierzu bringt K. L. Schmidt bei (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXI 1922 S. 277—291); aber sein Nachweis, daß die Mystik schon in der palästinensischen Urgemeinde in eigentümlicher Einheit mit der Eschatologie vorhanden sei, scheint mir nicht geglückt zu sein. Daran wird

auch dadurch nichts geändert, wenn man die Darstellung des Paulus für einseitig oder gar für verzeichnet hält. In dieser Richtung ist die Kritik Edv. Rodhes (ebenda XXII 1923 S. 43—57) gewiß zutreffend, daß einerseits für Paulus Rechtfertigungs- und Gottesgedanke zusammengehören und andrerseits Gott und Kyrios für Paulus in der Weise zusammengehören, daß das Bekenntnis zum Kyrios geradezu auch ein Bekenntnis zu Gott ist, der Jesus durch die Auferweckung zum Kyrios gemacht hat. Denn dadurch würde nur die Eigenart des Paulus innerhalb der Entwicklung, in der er steht, deutlicher hervorgehoben.

Die Debatte hat sich im wesentlichen an die Unterscheidung des palästinensischen und hellenistischen Christentums angeschlossen, und Boussets Gegner haben in der Regel nachzuweisen versucht, daß schon die palästinensische Gemeinde die religiöse Verehrung Jesu kannte und ihn als Herrn angerufen hat. M. E. mit Unrecht; doch kann hier die Debatte nicht im einzelnen geschildert werden. Verwiesen sei nur auf die ersten wichtigsten Bestreitungen der Boussetschen These durch Wernle und Althaus[1], denen **Bousset** noch vor der 2. Aufl. des Kyrios Christos geantwortet hat[2], unterstützt von Heitmüller.[3] — Die wichtigste Schrift zur Kritik an Bousset ist die sachliche und sorgfältige Nachprüfung der Boussetschen Thesen, den Kyrios-Titel betreffend, von **Werner Foerster**[4], die auch eine gute Übersicht über das seither zur Sache Gesagte enthält. Die Ausführungen sind freilich zu unkritisch, namentlich der evangelischen Überlieferung gegenüber, und ihnen mangelt noch die lebendige Anschauung der Religionsgeschichte. Aber im einzelnen hat der Verf. viele gute Beobachtungen gesammelt. Er zeigt mit Recht, daß der Gebrauch des Kyrios-Titels in den hellenistischen Religionen begrenzt und differenziert war; dabei hätte es freilich stärker zur Geltung kommen müssen, daß der Gebrauch für Syrien typisch ist und zwar in einem dem ersten hellenistischen Christentum — und das war das syrische! — verwandten Sinne. Auch zeigt er mit

[1] Paul Wernle *Jesus u. Paulus.* Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXV (1915) S. 1—92. Auch separat: Tüb., 1915 Mohr. 92 S. — Paul Althaus *Unser Herr Jesus.* Neue kirchl. Zeitschr. 1915 S. 439—457 u. 513—545.

[2] Wilh. Bousset *Jesus der Herr.* Nachträge u. Auseinandersetzungen (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 8). Gött. 1916, Vandenh. u. Rupr. 96 S. — Vgl. außerdem Bousset in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. XV (1914). S. 141—162.

[3] Wilh. Heitmüller *Jesus u. Paulus,* Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXV (1915) S. 156—179. Vgl. ders. *Die Bekehrung des Paulus,* ebenda XXVII (1917) S. 136—153.

[4] Werner Foerster *Herr ist Jesus.* (Neutest. Forsch. II 1). Gütersl. 1924, Bertelsm. 272 S.

Recht, daß der Kyriostitel bei Paulus in bestimmten Zusammenhängen auftritt, und daß sich mit ihm der Dienstgedanke verbindet. Ferner ist richtig, daß eine ausdrückliche Charakterisierung eines Gottes als Kultgottes mit dem Kyrios-Titel in der Tat offenbar nicht beabsichtigt ist, aber daneben bleibt doch bestehen, daß die als Kyrios bezeichnete Gestalt eine göttliche ist und kultisch verehrt wird, so daß mindestens indirekt der Kyriostitel die Kultgottheit charakterisiert. Auch ist der Kyriostitel ja nur ein Symptom; und Boussets Hauptthese, daß statt einer eschatologischen Gemeinde im hellenistischen Christentum eine Kultgemeinde begegnet, ist vom Verf. nicht genügend gewertet. Endlich ist sein Versuch, den christlichen Kyriostitel aus dem profanen Sprachgebrauch zu verstehen, so daß Kyrios einfach gleichnishaft Jesus als Herrn bezeichnet, völlig verfehlt; dabei wird es ihm natürlich leicht, den hellenistischen Sprachgebrauch als gradlinige Fortsetzung des palästinensischen zu verstehen! Das eigentliche religionsgeschichtliche Problem ist also von dem Verf. doch nicht gesehen.

Eine andere kritische Frage an Bousset aber sei noch angedeutet: das hellenistische Christentum ist bei ihm zu einheitlich gezeichnet. Insbesondere stellt es sich sowohl auf Grund von Boussets eigenen z. T. älteren Forschungen über die Gnosis, wie auf Grund der neuen, nachher zu besprechenden Arbeiten Reitzensteins heraus, daß das syrische Christentum einer besonderen Untersuchung bedarf und als ein besonderer Typus zu charakterisieren ist. Auch die Stellung des Johannesevangeliums dürfte dann deutlicher werden, als es bei Bousset der Fall ist.

Endlich aber sei darauf hingewiesen, daß das ganze Geschichtsbild Boussets geleitet ist von einem Religionsbegriff, nach dem sich das religiöse Leben wesentlich im Kultus und in den verschiedenen Formen der Erlebnisfrömmigkeit bis zur Mystik hin abspielt; d. h. Bousset sieht den Menschen in der Geschichte wesentlich als psychisches Subjekt. Seine Betrachtung ist deshalb grundsätzlich die psychologische, wie sie für die gegenwärtige religionsgeschichtliche Forschung überhaupt charakteristisch ist. Es läßt sich aber wohl fragen, ob z. B. eine grundsätzlich psychologisch orientierte Analyse des Paulus dessen geschichtlicher Bedeutung gerecht werden kann, und ob nicht etwa der sachliche Gehalt des paulinischen Schrifttums eine andere Art der Betrachtung fordert, so daß neben der Boussetschen Geschichtsrekonstruktion auch andere ihr Recht behalten würden.

Daß es nicht unangemessen ist, solche Fragen nach den grundsätzlichen Voraussetzungen des Historikers zu stellen, zeigt das Buch von **Bernoulli**, Johannes der Täufer und die Urgemeinde[1], das die

[1] Carl Albrecht Bernoulli *Johannes der Täufer und die Urgemeinde.* (Die Kultur des Evangeliums I). Leipz. 1918, Der neue Geist Verlag. 504 S.

Geschichte des Urchristentums der psychoanalytischen Forschung unterwirft, weil, wie der Verf. sagt, das Urchristentum als Stoff für die Wissenschaft nichts anderes bedeutet als „psychische Komplexe." Einem solchen Buche gegenüber läßt sich offenbar ein Urteil gar nicht auf Grund etwa der Diskussion literarkritischer Fragen gewinnen, weil die Interpretation von vornherein durch eine bestimmte Einstellung der Geschichte gegenüber geleitet ist, die vorher diskutiert werden müßte. Indessen habe ich hier nur zu berichten und nicht die Auseinandersetzung zu führen. Das vorliegende Buch ist als erster Band eines groß angelegten Werks über die „Kultur des Evangeliums" gedacht. Es hat auf die Forschung bisher leider wenig gewirkt, wohl nicht nur wegen seiner seltsamen Thesen, sondern besonders auch wegen seines schwerfälligen oder barocken Stils; es verdiente aber m. E. größere Beachtung.

Der Verf. faßt das Urchristentum als eine Massenbewegung, einen religiösen Laienaufstand auf, dessen Ursprünge schon vor Jesus liegen in der eschatologischen Bewegung innerhalb des Judentums. Diese wird von dem Täufer Johannes zusammengefaßt in seiner Taufpredigt; seine Taufe ist ein unmystisches und unmagisches Sakrament, das „Aichzeichen, eingebrannt auf die Gehirnrinde des Taufempfängers, die Präventivzuversicht und Freisprechungsgewähr auf das nahende Endgericht, die rechtsgiltige, gerichtsnotorische Urkunde, auf den Inhaber lautend." Die faktische Wirkung des Täufers aber ist eine große Panik, eine Bewegung erregter Massen, die die Taufe als Bußkur betrachten. Das Christentum nun entsteht durch den Umschlag der Depression in Euphorie, wie es denn ein „fundamentales psychisches Faktum ist, daß bei akuter Sprengung des seelischen Gleichgewichts ungebrochene oder jedenfalls unzerstörte seelische Kraft ihr Bewußtsein im Wellenrhythmus auswechselt, zwischen Berg- und Talzuständen und dabei in Sturmbewegung unberechenbar aus depressiven Reue- und Verzweiflungsstadien empor geworfen wird in die überlichtete Gefühlslage übermenschlicher Seligkeit und Wunschlosigkeit." Für diesen Umschlag ist weniger Jesus verantwortlich (dessen Personalproblem als die „infantile Regression" charakterisiert wird, „zu der sich eine unerhört heroische Individuation des Typus inversus getrieben sah") als vielmehr Petrus. Die eigentliche Entstehung des Christentums ist das Pfingstereignis, ein „akuter Anfall bei einer geistigen Epidemie"; hier kombinieren sich die Johannestäufer und die Petrusleute; die Taufe wird zum christlichen Sakrament, und „die Zerknirschung getaufter Büßer und die Jubelstimmung frohlockender Jesusenthusiasten waren hier in diesem neuen vermehrten und verbesserten Taufvorgang vereinigt, d. h. gleichmäßig berücksichtigt und in ihren Interessen vertreten . . . Der Weihekreis der Taufe belegte nun

beide Hemisphären des menschlichen Gemütslebens, Trauer und Freude, Unglück und Glück, Furcht und Mut — nicht so sehr im Sinne des Gegensatzes, als der Ergänzung und Auswechslung."

Die Entstehung von christlicher Überlieferung, Kult und Theologie, die Gemeindebildung und die Propaganda, die Erscheinung des Paulus, — alles wird der eigentümlichen Betrachtung des Verf. unterworfen. Ich nehme an, daß sein scharfsinniges Werk in der deutschen Forschung ein Unikum bleiben wird, aber ich hebe hervor, daß es nicht nur Anlaß zur Besinnung auf die Voraussetzungen einer religionsgeschichtlichen Analyse gibt, sondern auch im einzelnen manches Bedeutsame enthält; z. B. macht die starke Betonung der Bedeutung der Täufersekte und der Person des Petrus auf bisher vernachlässigte Momente aufmerksam. Anderes scheitert freilich vollkommen an der willkürlichen Quellenbenutzung.

Um die Bedeutung der grundsätzlichen Einstellung zu charakterisieren, weise ich wenigstens kurz auf die Skizze des Urchristentums (in das hier auch die Verkündigung Jesu einbezogen ist) in **Troeltschs** großem Werk, die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen hin.[1] Im Unterschied von den mehr oder weniger dilettantischen Versuchen, das Urchristentum als ein Produkt der Wirtschaftsgeschichte zu erklären, wird von Troeltsch das Urchristentum, sofern es als ein Ergebnis allgemeiner soziologischer Motive erscheint, dargestellt. Und zwar fragt er zuerst nach der spezifischen soziologischen Idee, die das Urchristentum als religiöse geschichtliche Erscheinung in sich enthält und von der aus es sich als religiöse Gemeinschaft konstituiert; und sodann nach dem Verhältnis dieser soziologischen Bildung zu den andern soziologischen Gebilden der Geschichte, innerhalb derer das Christentum seine Entwicklung erlebte. Die spezifische soziologische Idee des Christentums ist durch seinen religiösen Individualismus und Universalismus gegeben, die ihre Einheit durch die Bezogenheit auf den Gott der Liebe erhalten. Erscheint die göttliche Sphäre in der Verkündigung Jesu und in der ältesten Gemeinde als rein jenseitige, so wird in den paulinischen Gemeinden der im Kult verehrte und in seinen pneumatischen Wirkungen als gegenwärtig gespürte Christus der Beziehungspunkt, an dessen Stelle dann im Frühkatholizismus die organisierte Bischofskirche mit ihrer konkreten Tradition tritt. Je mehr das soziologische Beziehungsmoment eine weltliche Größe wird, desto mehr tritt nun das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den weltlichen Ordnungen hervor. Der leitende Gedanke des Troeltschschen

---

[1] Ernst Troeltsch *Ges. Schriften I. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* Tüb. 1912, Mohr. XVI 994 S.

Werkes ist der, daß von seinem Ursprung her das Christentum infolge seiner grundsätzlichen Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Ordnungen die Möglichkeiten einer konservativen und einer revolutionären Haltung in sich trägt, was beides schon im Neuen Testament hervortritt. An eine Reform bzw. Gestaltung der Welt von der religiösen Idee her ist hier so wenig gedacht wie in der weiteren Entwicklung bis zum Calvinismus.

Kurz wenigstens sei hier auch auf die knappe und dabei mit großer Gestaltungskraft entworfene und durch eingefügte Quellenstücke anschaulich gemachte Darstellung **Hans v. Sodens** hingewiesen, die die Entstehung der christlichen Kirche schildert.[1] Wie der Verf., einen richtigen Gedanken Baurs festhaltend, als Hauptproblem die Auseinandersetzung der neuen Religion mit dem Judentum empfindet, so läßt er andrerseits die wesentlichen Fragestellungen und Erkenntnisse von Bousset und Troeltsch zur Geltung kommen. Sein eigentliches Interesse ist es, die Entwicklung verständlich zu machen, die aus den Anfängen, aus der Fülle der geistigen Motive und aus der Spannung der Gegensätze, zur einheitlichen geschichtlichen Größe der altkatholischen Kirche führte. Deshalb steht im Vordergrund die Entstehung der kulturellen Ausdrucksformen der geistigen Bewegung, die Entstehung der Literatur, des Dogma, des Kultus, der Organisation. — Auch auf die 1925 erschienene 2. Aufl. von **H. Achelis**, das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, sei aufmerksam gemacht.[2] Das religionsgeschichtliche Problem ist hier nicht eigentlich ins Auge gefaßt. Vielmehr ist das Hauptinteresse des Verf. die innerchristliche Entwicklung, die Gemeindeverhältnisse, Organisation und Kultus. Die Schlichtheit und Anschaulichkeit der Schilderung ist hervorzuheben wie die Bezugnahme auf das archäologische Material, der die Ausstattung des Buches mit ausgezeichneten Bildtafeln entspricht.

Kommt man von den oben charakterisierten großen Werken zu dem umfangreichen Werk des Berliner Historikers **Ed. Meyer**, Ursprung und Anfänge des Christentums, so erstaunt man, wie wenig sein Verf. von den aktuellen Problemen der Forschung berührt ist.[3] Sein Werk stellt wieder einen älteren Typus dar und kommt insofern dem

---

[1] Hans von Soden *Geschichte der christl. Kirche I. Die Entstehung der christlichen Kirche.* (Aus Natur u. Geistesw. 690). Leipz. 1919, Teubner. 138 S.

[2] Hans Achelis *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten.* 2. Aufl. Mit 20 Tafeln. Leipz. 1925, Quelle u. Meyer. XVI 343 S.

[3] Eduard Meyer *Ursprung und Anfänge des Christentums.* I. Die Evangelien. II. Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth. III. Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums. Stuttg. 1921, 1923, Cotta. XII 340, VII 462, X 660 S.

Buche von Joh. Weiß nahe, als bei ihm breite quellenkritische Untersuchungen mit schildernden Geschichtsdarstellungen wechseln. Die kritischen Analysen der Quellen enthalten ohne Zweifel viele treffenden Beobachtungen. Die wenigsten davon sind freilich neu; und wenn der Verf. auch nicht verpflichtet war, die neutestamentliche Forschung in vollem Umfang zu kennen, so hätte ein geringeres Maß von Selbstbewußtsein und Sicherheit des Behauptens doch besser dem geringen Maß des Originellen oder Haltbaren seiner „Ergebnisse" entsprochen. Der erste Band enthält im wesentlichen eine kritische Analyse der synoptischen Evangelien; er führt zu keinen weiteren Ergebnissen, als sie in einem früheren Stadium der Forschung auch schon erreicht waren, und eine teilweise originelle Hypothese über die Quellen des Markusevangelium fügt nur zu früheren fragwürdigen Hypothesen eine neue gleicher Art. Denn der Verf. zieht weder die Konsequenzen aus der von Wrede, Wellhausen u. a. gewonnenen Erkenntnis, daß die synoptische Überlieferung ursprünglich aus Einzelstücken bestand, die durch redaktionelle Arbeit in verschiedenen Schichten verbunden sind, so daß jede Analyse, die die Vorgeschichte des Stoffes herausarbeiten will, mit der Scheidung von Redaktion und Traditionsstoff in den Evangelien beginnen muß, — noch macht er sich modern formgeschichtliche Arbeiten zunutze, die die Geschichte des Traditionsstoffs nach stilgeschichtlichen Gesichtspunkten untersuchen. Er beachtet ferner nicht den inneren Zusammenhang, in dem die Geschichte der evangelischen Überlieferung von Anfang an mit der Geschichte des Glaubens der Gemeinde steht; und er setzt sich nicht gründlich mit Boussets Nachweis vom Unterschied des palästinensischen und hellenistischen Christentum auseinander, was sich schon bei der Beurteilung der Evangelien, aber erst recht in den späteren Ausführungen rächt.

Der zweite Band, der als der beste bezeichnet werden darf, bringt eine Geschichte des jüdischen Volks und seiner Religion von der Zeit der persischen Fremdherrschaft bis zu der Zeit des Herodes. Die Darstellung der politischen Geschichte ist im wesentlichen vom Gesichtspunkt des Seleukidenreiches aus gegeben, und die geschichtliche Bedeutung der Katastrophe dieses Reiches wird deutlich: sie ist zugleich die Katastrophe des Hellenismus im kontinentalen Asien. Die Entstehung des jüdischen Kleinstaates, die sich innerhalb dieser Katastrophe vollzieht, ist eine Episode „in der großen weltgeschichtlichen Tragödie der Zertrümmerung des Seleukidenreiches und des Untergangs der hellenistischen Kultur in den weiten Gebieten des Orients." Im Unterschied von der Lebendigkeit der Darstellung der politischen Entwicklung ist die der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Kompliziertheit der Probleme nicht angemessen und entspricht nicht dem

Stande der Forschung, wie er durch die Arbeiten Cumonts, Boussets, Reitzensteins u. a. erreicht ist. Die Charakteristik des Parsismus, dessen Einfluß auf das Judentum anerkannt wird, ist schematisch und einseitig; das Problem des syrischen Synkretismus, der heidnischen und jüdischen Gnosis und des hellenistischen Judentums (Philo!) ist gar nicht erkannt. Das Bild Jesu, das im letzten Kapitel gezeichnet wird, ist ganz im Sinne des rationalistischen Moralismus des Verf. gezeichnet, der auch sonst in seinem Werke vielfach hervortritt, vor allem in der Auffassung des Paulus.

Der dritte Band bringt nach einer quellenkritischen Analyse der Apostelgeschichte, über die ähnliches zu sagen wäre wie über die Untersuchungen des ersten Bandes, eine Darstellung der Entwicklung bis zu den Anfängen der katholischen Kirche, die eigentlich nur eine Aneinanderreihung einzelner Skizzen ist. Den Konzeptionen von Bousset und Troeltsch gegenüber erweist sich der Mangel an synthetischer Kraft deutlich. Die Frage, was dann eigentlich der geschichtliche Gehalt und Ertrag des Urchristentums gewesen sei, oder worin eine einheitliche Entwicklungslinie sichtbar sei, richtet man vergebens an den Verf. Eine gewisse Einheit wird dadurch erzielt, daß ein großer Teil der Darstellung sich um das Problem der Auseinandersetzung des Paulus mit den Uraposteln, bzw. des Heiden- und Judenchristentums dreht; d. h. das alte Problem beherrscht die Darstellung, das einst in F. C. Baurs Geschichtsbild den Mittelpunkt abgab, aber ohne daß bei dem Verf. eine systematische Durchdringung des Problems wie einst bei Baur vorhanden wäre; kein Wunder, wenn der Verf. den Paulus wesentlich als den lebensklugen Diplomaten und Politiker sieht! Troeltschs glänzende Darstellung der soziologischen Entwicklung ist einfach ignoriert; von der Bedeutung der Kultusfrömmigkeit und ihren Wirkungen auf Gemeinschafts- und Lehrbildung, wie Bousset sie gezeichnet hatte, erhält man keinen Eindruck. Kurz man muß sagen, daß ein Historiker, der für die Geschichte der politischen Bewegungen, der Verfassungen, der Wirtschaft einen spezifischen Blick hat, an einen geistesgeschichtlichen Stoff geraten ist, dem er nicht gewachsen ist. Was verschlägt ein etwaiger Gewinn, den der Verf. für die Erkenntnis der Chronologie bietet, gegenüber der Unkenntnis der religionsgeschichtlichen Probleme, wenn etwa — in ganz antiquierter Weise — für die christliche Gnosis im wesentlichen ein Mann — der Samaritaner Simon — verantwortlich gemacht wird; oder wenn als der Hellenismus, der für das Urchristentum bedeutsam wurde, nur die hellenistische Popularphilosophie, Stoa oder platonisierende Stoa verstanden wird!

Eine Skizze seiner grundsätzlichen Auffassung des Urchristentums gibt **K. Holl** unter der Frage, wodurch das Christentum den Sieg über

die anderen vom Osten in den Westen vordringenden Religionen errungen habe, als deren eine es sich doch für die religionsgeschichtliche Betrachtung zunächst darstelle[1]. Der Grund seines Sieges kann weder seine Begünstigung durch den Staat noch seine Aufnahmefähigkeit, die Hoheit seiner Sittenlehre oder sein Bund mit der Bildung gewesen sein, sondern letztlich nur seine Eigenart, die es von seinen Konkurrenten unterscheidet. Diese Eigenart aber liegt in seinem Gottesbegriff. Das Christentum nämlich ist insofern Erlösungsreligion, als es einen Gott lehrt, der die Sünde vergibt, und als es auf den Satz von der Vergebung durch Gott eine neue Sittlichkeit begründet: „Die verzeihende Güte bezwingt, indem sie zugleich ermutigt und beschämt." Dieser Gottesbegriff der Verkündigung Jesu sei auch der des Paulus, den Holl in starkem Gegensatz gegen Bousset charakterisiert: Das Kreuz Christi ist für Paulus die Offenbarung der Vergebung Gottes, und auf diese baut sich eine neue Sittlichkeit, die als die Wirkung des Geistes gedacht ist. Diese Gedanken sind ja an sich keine neuen; aber mit Recht stellt der Verfasser sie wieder in den Vordergrund. Seine These, daß Paulus das Christentum nicht dem Hellenismus ausgeliefert hat, sondern es vor dem Untergang im Hellenismus bewahrt hat, scheint mir völlig richtig zu sein; denn ich glaube, daß Bousset in der Tat den Paulus viel zu sehr im Lichte der hellenistischen Gemeindefrömmigkeit gesehen hat. Aber freilich scheint mir, daß Holl den Eindruck seiner Thesen selbst sehr schwächt teils durch Ignorierung wesentlicher Stücke der Überlieferung, teils durch unnötige Polemik. Das Bild der Predigt Jesu und Pauli ist doch eine recht schematische Abstraktion, indem Holl nicht berücksichtigt, daß die Botschaft von Gottes Vergebung als die Verkündigung eines eschatologischen Geschehens erfolgt ist, und weder versucht er eine schärfere Interpretation des Sinnes der urchristlichen Eschatologie, noch reflektiert er über die eigentümliche Verflochtenheit dieser Eschatologie in kosmologische Spekulationen. Lag dem Verfasser in seiner kurzen Skizze auch nur daran, die Grundgedanken Jesu und Pauli herauszustellen, so mußte m. E. die Polemik gegen Forscher wie Bousset und Reitzenstein zurückhaltender sein, die das große Verdienst haben, die Gesamtentwicklung des Urchristentums als religionsgeschichtliche Erscheinung in entscheidenden Punkten verständlich gemacht zu haben, die die Bedeutung der Gemeinde als geschichtsbildenden Faktor ebenso richtig erkannt haben, wie die Bedeutung bestimmter Mythenkreise und kosmologischer wie anthropologischer Vorstellungen, und die damit die Voraussetzungen für das Verständnis der Begrifflichkeit des Neuen

---

[1] Karl Holl *Urchristentum und Religiongeschichte* (Studien des apologet. Seminars 10). Gütersloh 1925, Bertelsmann. 48 S.

Testaments weithin erst erschlossen haben. Die Abgrenzung des Urchristentums gegen die hellenistischen Religionen ist deshalb bei Holl nicht durchweg zutreffend. — Die Bemerkungen des Verfassers aber über die Geschichte der evangelischen Tradition zeigen, daß er der Arbeit auf diesem Gebiet fernsteht und methodische Grundsätze, die anderer Literatur gegenüber ihr Recht haben, vorschnell auf ein Gebiet anwendet, mit dem es seine eigenen Schwierigkeiten hat.

Endlich sei hier auf zwei Schriften hingewiesen, deren Verdienst vor allem in der Klärung der Begriffe besteht, in denen die urchristliche Religion in ihrem Wesen zu erfassen ist. Zunächst auf das Buch von **M. Dibelius**, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum.[1] Seine Absicht ist zwar nicht die Geschichte des Urchristentums zu beschreiben, sondern in der religiösen Krisis der Gegenwart zur Klarheit zu führen durch eine Besinnung auf die übergeschichtlichen Elemente des Christentums an der Hand einer Betrachtung seines Ursprungs und gewisser Ausblicke auf seine Entwicklung. Die Themastellung, die zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem unterscheidet, knüpft in gewissem Sinne an den Rationalismus und ältere philosophische Traditionen an und lehnt so indirekt jede idealistische Geschichtsauffassung ab, nach der der Geist, das Ewige, nirgends anders als in der Geschichte wirklich ist. Als Übergeschichtliches versteht der Verfasser nun freilich nicht wie der Rationalismus allgemeine Vernunftwahrheiten, sondern ein spezifisch religiöses Leben, das als das „neue Sein“, als unmittelbares, schöpferisches Leben, oder (im Anschluß an R. Otto) als numinoses Verhalten, als das Sein des „Heiligen“ charakterisiert wird. In diesem Sinne sucht der Verfasser sowohl die eschatologische wie die sittliche Verkündigung Jesu zu interpretieren; und man muß jedenfalls anerkennen, daß diese Interpretation, die über die Konstatierung und Beschreibung bloßer zeitgeschichtlicher Phänomene hinaus will und den letzten Sinn der geschichtlichen Erscheinungen erfassen möchte, grundsätzlich ihr Recht hat; ob sie wirklich von einem haltbaren Geschichtsbegriff ausgeht, bezweifle ich, habe ich aber hier nicht zu diskutieren. Hervorheben aber muß ich rühmend, daß hier aus modernster Geistigkeit heraus und mit gründlicher Beherrschung des Materials und feinster Vertrautheit mit den Methoden der Forschung wieder ein Bild des Urchristentums entworfen wird, das in gewissem Sinne Troeltschs Gedanken fortführt und dabei auf einer originellen Konzeption beruht. Die geschichtliche Bewegung besteht nämlich nach dem Verständnis des Verfassers darin, daß das ursprüng-

[1] Martin Dibelius *Geschichtliche und übergeschichtl. Religion im Christentum.* Göttingen 1925, Vandenh. u. Rupr. 173 S.

liche religiöse Erleben und Leben, sobald es Sache einer geschichtlichen Gemeinschaft wird und mit einer Tradition belastet wird, „verweltlicht". Das aber liegt in der Natur der Sache; denn Religion, die eine Macht in Menschen sein will, enthält in sich die Spannung, daß sie einerseits die Welt flieht, um mit Gott allein zu sein, daß sie aber andrerseits ein Weltverhältnis sucht. Das Verdienst des Verfassers besteht nun neben seinem Versuch, durch sorgfältige Interpretation das ursprüngliche religiöse Leben bei Jesus und Paulus herauszustellen, darin, daß er zeigt, wie das Christentum auf den einzelnen Lebensgebieten verweltlicht; das wird an der Entwicklung der urchristlichen Literatur, des Dogmas, der kirchlichen Organisation und der christlichen Ethik illustriert. Ich bin freilich der Meinung, daß alles in eine unrichtige Beleuchtung gerät, da der Weltbegriff des Verfassers nicht eigentlich der religiöse, sondern der romantische ist, nach dem „Welt" = Kultur ist. Aber in gewissem Sinne ist ja freilich auch nach religiösem Verständnis die Kultur „Welt" (vgl. Troeltsch). Vor allem aber läßt sich nicht verkennen, daß das konstruktive Verfahren des Verfassers auch für das Verständnis des einzelnen fruchtbar ist; sein knappes und inhaltreiches Buch ist jedenfalls eine der feinsten Leistungen der letzten Zeit.

Ähnlich ist die zweite hier zu nennende Schrift zu beurteilen, **Ernst Lohmeyers** Untersuchung des Begriffs der religiösen Gemeinschaft.[1] Der Verfasser will „an dem konkreten Tatbestande der urchristlichen Gemeinschaft die sachlichen Motive aufzeigen, die ihr Gefüge binden, und wiederum die Bedingungen jedes religiösen Gemeinschaftsgedankens an jenem Tatbestande erläutern". Die Auseinandersetzung mit den Gedankengängen des Verfassers kann ich hier nicht aufnehmen, sondern nur seine Schrift begrüßen als einen energischen Versuch, den Tatbestand der neutestamentlichen Religion durch sachliche Fragestellung aus der Distanz der alles relativierenden Geschichtsbetrachtung in die Aktualität einer wirklich kritisch-historischen Diskussion zu bringen.

b) Einzeluntersuchungen zur Geschichte und Religion des Urchristentums.

Die wichtigsten hier zu besprechenden Veröffentlichungen betreffen das im engeren Sinne relionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, d. h. sein Verhältnis zu den Religionen, Kulten, Mythologien und Spekulationen des hellenistischen Synkretismus. Dafür sei zuerst auf die reichhaltige und solide Stoffsammlung hingewiesen, die **C. Clemen** unter dem Titel „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen

[1] Ernst Lohmeyer *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft* (Wissenschaftl. Untersuchungen III). Leipz. 1925, Teubner. 86 S.

Testaments“ in zweiter völlig neubearbeiteter Auflage vorgelegt hat.[1] Das Material ist in zwei Gruppen geordnet, indem in einem allgemeinen Teile neutestamentliche „Anschauungen“ (Die Lehre von den göttlichen Wesen, die sittlichen und die eschatologischen Anschauungen) und „Einrichtungen“ (wozu der Verfasser auch die Sakramente rechnet) vorgeführt werden, für die eine Abhängigkeit aus heidnischen Religionen oder philosophischen Systemen zur Diskussion steht, während ein zweiter Teil die einzelnen in Frage kommenden Stellen bzw. Abschnitte der neutestamentlichen Schriften der Reihe nach durchgeht. Zu einer eigentlichen Diskussion kann es bei dieser Anordnung nicht kommen; sie bleibt fast immer auf den Einzelfall beschränkt, wo der Verfassser vorsichtig die Möglichkeiten erwägt. Eine wirkliche Darstellung der religionsgeschichtlichen Problematik enthält das Buch nicht und neue Wege weist es in keiner Richtung. Aber es ist ein glänzendes Nachschlagewerk und ist besonders ausgezeichnet durch die umfassende Berücksicktigung der ausländischen Literatur.

Auf ein anderes der orientierenden Übersicht dienendes Werkchen sei nur kurz hingewiesen, auf die „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ von **W. Staerk**, deren 2. Aufl. (von 1912) in durchgesehenem Neudruck erschienen ist.[2] Die beiden Bändchen geben in der Tat einen praktischen Überblick über die weltgeschichtlichen Verhältnisse (Staat, Verwaltung, religiöse Kultur und Sprache), die für die Zeit des Neuen Testaments Voraussetzung sind, wie über die politische Geschichte und die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.

Was die Religion des Judentums betrifft, so fehlt es an besonders bedeutsamen Einzeluntersuchungen. Ein zusammenhängender, das religionsgeschichtliche Problem scharf beleuchtender Überblick, der auch im Einzelnen manche wichtigen Hinweise gibt, findet sich in **G. Hölschers** Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion.[3] Die durch Schechter 1910 zum erstenmal unter dem Titel „Fragments of a Zadokite Work“ publizierte rätselvolle jüdische Schrift hat zwar eine umfangreiche Debatte hervorgerufen, die aber zu keinem gesicherten Ergebnis geführt hat. Nicht einmal ob die Schrift vor- oder nachchrist-

---

[1] Carl Clemen *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments.* Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen. 2. Aufl. Gießen 1924, Töpelmann. 440 S.

[2] W. Staerk *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* I Der histor. u. kulturhistor. Hintergrund des Urchristent. II Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter. 2. Aufl., durchges. Neudruck (Samml. Göschen). Berlin 1920, de Gruyter & Co. 179 u. 151 S.

[3] Gustav Hölscher *Geschichte der isrealitischen u. jüdischen Religion* (Sammlung Töpelmann I die Theologie im Abriß 7). Gießen 1922. Töpelm. XVI 267 S

lich ist, ist entschieden. Ed. Meyer freilich setzt sie mit großer Energie in die vorchristliche Zeit um 170 und zieht daraus weittragende Konsequenzen für die Literatur- und Religionsgeschichte. Diese Datierung dürfte freilich die allerunwahrscheinlichste sein. Den Text hat **W. Staerk** in deutscher Übersetzung veröffentlicht und ihm Anmerkungen und ein Verzeichnis der dazu erschienenen Literatur beigegeben.[1] Was die Publikation von jüdischen Quellen betrifft, so ist **G. Kittels** leider noch nicht abgeschlossene Übersetzung und Kommentierung von Sifre zu Deuteronomium zu nennen.[2]

Von **Joach. Jeremias** erschienen zwei nützliche Studien kulturgeschichtlicher Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte unter dem Titel Jerusalem zur Zeit Jesu.[3] Die Nachrichten, vor allem natürlich des Josephus und der rabbinischen Tradition, über Gewerbe, Handel und Fremdenverkehr sind sorgfältig gesammelt. Es ist immerhin für die Interessen der urchristlichen Kreise charakteristisch, daß aus den christlichen Quellen von der umfangreichen Bautätigkeit in Jerusalem und von Bedeutung des Kunstgewerbes so gut wie nichts zu ersehen ist. Der rein religiöse Charakter der urchristlichen Gemeinschaft, ihre Uninteressiertheit an allen sozialen und wirtschaftlichen Fragen wird durch eine solche kulturgeschichtliche Untersuchung indirekt illustriert. Direkte Bedeutung für die Erforschung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge und die Entwicklung der Gemeinde haben dagegen die Nachweise über den Fremdenverkehr. Zum Verständnis mancher Einzelheiten, namentlich der synoptischen Überlieferung, dient die Untersuchung über „Reich und Arm", in der z. B. die Nachrichten über Gastmähler und soziale Fürsorge (Almosen) gesammelt wird. — Bei Gelegenheit dieses Themas sei wenigstens im Vorbeigehen auf das feine Büchlein von **E. Lohmeyer**, „Soziale Fragen im Urchristentum" hingewiesen, in dem ein Bild von den wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der griechisch-römischen Welt zur Zeit des Hellenismus und des römischen Imperiums gegeben wird und dabei das Judentum besondere Behandlung erfährt.[4] Auf diesem Hintergrund wird dann das Urchristentum hinsichtlich seiner Stellung zur Welt behandelt, zum Teil im Anschluß an Troeltsch, aber mit umfassenderer Kenntnis der Quellen

[1] W. Staerk *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus.* Übersetzung der von Schechter veröffentlichten Geniza-Texte mit Noten (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXVII 3). Gütersl. 1922, Bertelsm. 98 S.

[2] Gerhard Kittel *Sifre zu Deuteronomium.* Stuttg. seit 1922, Kohlhammer.

[3] Joachim Jeremias *Jerusalem zur Zeit Jesu.* Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutest. Zeitgeschichte. I die wirtschaftl. Verhältnisse. II die sozialen Verhältnisse, Reich u. Arm. Leipz. 1923/24, Pfeiffer. 98 u. 64 S.

[4] Ernst Lohmeyer *Soziale Fragen im Urchristentum* (Wissensch. u. Bildung 172). Leipz. 1921, Quelle u. Meyer. 136 S.

und in selbständiger Modifikation bzw. Weiterführung der Thesen Troeltschs.

Ein durch glänzende Sachkunde, durch Reichtum des Inhalts und durch seine Abbildungen ausgezeichnetes Buch ist das Werk des Palästina-Forschers **G. Dalman**, „Orte und Wege Jesu", das schon seine dritte Auflage erlebt hat.[1] Für das topographische und archäologische Studium des neutestamentlichen Palästina ist das Buch unentbehrlich. Für das Verständnis der neutestamentlichen Schriften ist der Ertrag dieser Forschung freilich viel geringer, als der Verfasser ihn einschätzt. Das Wirken Jesu und die eschatologische Gemeinde seiner Anhänger sind so wenig mit den Interessen des Volkstums und seines alltäglichen Lebens verknüpft, daß eine Schilderung der topographischen und kulturellen Zustände kaum mehr als indirekt und gelegentlich die urchristliche Literatur erläutern könnte. Als Ergänzung zu Dalmans Werk kann das reiche und schöne Bildermaterial angesehen werden, das mit historischen und beschreibenden Erläuterungen **G. Landauer** herausgegeben hat. Eine ausgezeichnete Sammlung, die landschaftliche und archäologische Aufnahmen, besonders auch solche aus dem orientalischen Volksleben enthält.[2]

Für die Religion des Judentums aber haben nun auch die Untersuchungen eine wesentliche Bedeutung, die als die bedeutsamsten der letzten Jahre für die Erforschung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums zu bezeichnen sind. Sie liegen in der Richtung der mit Reitzensteins Poimandres 1904 und Boussets Hauptproblemen der Gnosis 1907 begonnenen Forschungen, deren weitere Verfolgung zu ungeahnten Ergebnissen geführt hat. Sind dabei auch neue Fragen in verwirrender Fülle aufgetaucht, so daß die Forschung in gewisser Weise an einem neuen Anfang steht, so haben sich doch manche geschichtlichen Zusammenhänge neu erschlossen, und auf manche dunklen Erscheinungen ist überraschendes Licht gefallen. Es handelt sich um die Erkenntnis, daß gewisse in der altkirchlichen Gnosis auftauchende Spekulationen ein viel höheres Alter haben, als ihre literarische Bezeugung zunächst erwarten ließ; daß ihnen ein uralter Erlösungsmythos zu Grunde liegt, in dem soteriologische (eschatologische) mit kosmologischen (und anthropologischen) Spekulationen eng verbunden sind. Es ist der Mythos vom Urmenschen oder vom erlösten Erlöser. Der Grundgedanke setzt ein dualistisches Weltbild voraus: die göttliche Lichtwelt und die Finsternis des Chaos stehen ein-

[1] Gustav Dalman *Orte u. Wege Jesu* (Schriften des deutsch. Palästina-Instituts I) mit 52 Abb. u. Plänen. 3. Aufl. Gütersloh 1924, Bertelsm. VIII 427 S.

[2] Georg Landauer *Palästina*. 300 Bilder. Einleitung von Sven Hedin. Mit ausführlich beschreibendem Text. München 1925, Meyer und Jessen. X 242 S

ander gegenüber. Durch ein dramatisches Ereignis, sei es ein tragischer Fall oder ein kriegerisches Unternehmen, ist ein Teil der Lichtwelt in die Finsternis hinabgezogen worden. Der himmlische Urmensch nämlich, der auf irgend eine Weise in die Finsternis hinabstieg, ist von ihr überwältigt, gefangen und zerteilt worden. So wurde es möglich, daß im Bereiche des Chaos ein Kosmos entstand, in welchem die zersplitterten Lichtteile gewissermaßen das bindende oder gestaltende Element sind, das die dämonischen Mächte eifersüchtig festhalten; denn werden die Lichtteile gesammelt und befreit, steigt der Urmensch wieder zur Lichtwelt empor, so fällt der Kosmos zusammen zum Chaos der Finsternis. Die in der Materie (der Finsternis) gefangenen Lichtteile sind aber nichts anderes als die Menschenseelen, deren Heimat das Licht ist; jede von ihnen trägt so gewissermaßen verborgen den Urmenschen in sich. Ihnen bringt ein Gesandter aus der Lichtwelt Offenbarung über ihren Ursprung und ihre Heimat, und indem er sie über die Himmelsreise der Seelen belehrt und ihnen dafür die nötigen Weihen (Sakramente) mitteilt, ermöglicht er ihnen, nach dem Tode zur Lichtwelt emporzusteigen. Der Gesandte selbst ist eine Parallelgestalt zum Urmenschen; auch er gilt in seiner irdischen Erscheinung als gefangen und bedrängt, so daß auch für ihn der Emporstieg aus dieser Welt, in der er unerkannt und verkleidet (um die dämonischen Mächte zu täuschen) weilte, als Erlösung erscheint: er ist der erlöste Erlöser. Und wie die Seele ein Abbild des Urmenschen ist, so erkent sie auch im Gesandten ein Ebenbild ihrer selbst.

Der Beweis für das in vorchristliche Zeit zurückreichende Alter dieses Mythos ist ein indirekter. Er liegt im Prinzip darin, daß eine Menge Quellen aus nachchristlicher Zeit, in denen Fragmente dieser Spekulation erscheinen oder eine bis dahin rätselhafte Terminologie und Begriffsbildung auftritt, sofort sowohl in sich verständlich werden wie auch in ihrem historischen Zusammenhang begreiflich werden, wenn der entwickelte Mythos als Hintergrund vorausgesetzt wird. Das sind nicht nur die christlich-gnostischen Systeme und die Spekulationen der Mandäer und Manichäer, sondern auch gewisse Partien der apokryphen Apostelakten, die Oden Salomos, die ignatianischen Briefe und ebenso die hermetische Literatur, ja auch schon Schriften des Neuen Testaments wie der Epheserbrief und das Johannesevangelium, selbst gewisse Gedanken der Paulusbriefe. Voll verständlich werden nun die berühmten christologischen Ausführungen Phil. 2, 6 ff., von dem Gottwesen, das auf die Erde kam, indem es Sklavengestalt annahm und dann erhöht wurde, oder der 1. Kor. 2, 6 ff. angedeutete Gedanke, wie die Welt-Archonten den Herrn der Herrlichkeit aus Kreuz brachten, weil sie ihn nicht erkannten, und so ihren eigenen Untergang herbeiführten. Licht fällt jetzt auch auf die rätselhafte Gestalt des „Menschensohns“

in der urchristlichen Überlieferung und in der jüdischen Apokalyptik, in der offenbar Züge jenes Urmenschenmythos, losgelöst von seinem ursprünglichen Zusammenhang, übernommen sind. Damit ist zugleich auf eine Spur hingewiesen, an der der Erlösungsmythos schon in vorchristlicher Zeit sichtbar wird. Es sei noch erwähnt, daß endlich auch der Ursprung des Gedankens der Höllenfahrt deutlich wird. Die Welt jenes Mythos ist die zweigeteilte Welt des Lichtes und der Finsternis, und der descensus des Gesandten ist seine Erdenfahrt. Der Gesandte bringt aber nicht nur den Lebenden Offenbarung und Erlösung, sondern auch den schon Gestorbenen. Diese halten sich aber, der Weltanschauung des Mythos entsprechend, nicht in einer Unterwelt (einem Hades) auf, sondern zwischen Himmel und Erde, da sie auf dem Wege der Himmelsreise von dämonischen Mächten in der Luft (bzw. in der Gestirnwelt) festgenommen und gefangen gehalten werden. Diese Toten befreit der Gesandte (soweit sie dessen würdig sind) bei seinem ascensus. Sobald der Mythos in die christliche Anschauung übernommen wurde, in der zufolge jüdischer Tradition der Aufenthaltsort der Toten sich unter der Erde befindet (die Weltanschauung rechnet hier ja mit drei Etagen: Himmel, Erde, Unterwelt), mußte zu dem descensus des Gesandten auf die Erde ein weiterer descensus in die Unterwelt hinzugefügt werden: die Höllenfahrt Christi. Nun ist auch voll verständlich, warum namentlich in der christlich-liturgischen Tradition die Schilderungen der Höllenfahrt Christi den ascensus-Schilderungen so stark verwandt sind.[1]

Ich habe das Ergebnis der im folgenden zu nennenden Forschungen in großen Zügen im voraus charakterisiert, um den Überblick zu erleichtern. Zunächst ist nun zu sagen, daß der Fortschritt zum großen Teil dem Umstand zu verdanken ist, daß umfangreiches Quellenmaterial neu entdeckt bzw. neu erschlossen wurde. Zu den neuen Funden gehört eine eigentümliche apokryphe christliche Schrift, die zum erstenmal 1910 durch **C. Schmidt** und **I. Wajnberg** unter dem Titel „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung" veröffentlicht wurde, übersetzt aus dem Aethiopischen und Koptischen und mit umfangreichem Kommentar und Exkursen versehen.[2] Eine leicht zugängliche Übersetzung ist jetzt erfreulicher Weise von **W. Duensing**

---

[1] Vgl. W. Bousset *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* XIX (1919/20) S. 50—66 und Joseph Kroll *Beiträge zum Descensus ad inferos.* Verzeichn. d. Vorl. an d. Akad. Braunsberg (1922/23) 1922.

[2] Carl Schmidt *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung,* ein kathol.-apostol. Sendschreiben des 2. Jahrhs., nach einem koptischen Papyrus etc. Übersetzung des äthiopischen Textes von Isaak Wajnberg. (Texte u. Unters. 43). Leipz. 1919, Hinrichs. 732 u. 83 S.

herausgegeben worden.[1] Die Schrift gibt sich als ein von den zwölf Aposteln verfaßter katholischer Brief (epistula apostolorum) und enthält Mitteilungen über Jesu Wunderwirken auf Erden, Offenbarungen über seine göttliche Natur, seinen Herabstieg auf die Himmelswelt und seine Weissagungen. Die Entstehungszeit ist vielleicht noch die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Die Heimat ist vielleicht Kleinasien, vielleicht Agypten; doch läßt sich das noch nicht entscheiden.

Von höchstem Interesse sind die Funde an Manichäischer Literatur, die teils in den Turfan-Fragmenten bestehen, die auf den Expeditionen nach Ost-Turkestan entdeckt wurden, teils in einer 1908 in chinesischer Übersetzung in China gefundenen manichäischen Lehrschrift. Während die Turfan-Fragmente bisher nur zerstreut wesentlich in den Veröffentlichungen der Berliner Akademie seit 1904 durch F. W. K. Müller und A. v. Le Coq publiziert sind, ist der Chinesische Traktat 1911 durch Chavannes und Pelliot in französischer Übersetzung zugänglich gemacht worden. Hierüber wie über die bis 1922 dazu erschienene Literatur sowie auch über die Mandäer und endlich über die Forschungen Reitzensteins berichtet H. Gressmann in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, N. F. III u. IV (1922) S. 178—191 bzw. S. 154—180 in zwei Aufsätzen, die auch sehr wesentliche eigene Beiträge enthalten.

Die neu erschlossenen Quellen sind die bis dahin teils schwer, teils gar nicht zugänglichen Schriften der Mandäer, einer gnostischen Taufsekte, deren Ursprung umstritten ist, die ihre Existenz aber bis in die Gegenwart in der Gegend des unteren Eufrat gefristet hat. Das große Verdienst, ihre Schriften der wissenschaftlichen Arbeit zugänglich gemacht zu haben, hat **M. Lidzbarski.** 1905 erschien das Johannesbuch der Mandäer im Urtext, dem 1915 die mit Einleitung und Kommentar versehene Übersetzung folgte. 1920 veröffentlichte Lidzbarski in Text und Übersetzung die mandäischen Liturgien des Qolastā („Quintessenz, Auslese") und der Oxforder Sammlung, ebenfalls mit einer bedeutsamen Einleitung. 1925 endlich erschien übersetzt und erklärt das Ginzā (der Schatz), und damit liegen alle bedeutsamen mandäischen Schriften vor.[2] Über die Überlieferung der mandäischen Literatur

[1] Hugo Duensing *Epistula apostolorum.* Nach dem äthiop. u. kopt. Texte (Kleine Texte f. Vorl. u. Übungen 152). Bonn 1925, Marcus u. Weber. 42 S.

[2] *Das Johannesbuch der Mandäer.* Von Mark Lidzbarski. I Text. II Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Gießen 1905, 1915, Töpelm. 292 u. XXXII 265 S. — *Mandäische Liturgien,* mitgeteilt, übersetzt u. erklärt von Mark Lidzbarski (Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött., phil.-hist. Kl, N. F. XVII 1). Berlin 1920. Weidmann, XXVI 295 S. — *Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer.* Übers. u. erkl. von M. Lidzbarski (Quellen der Religionsgesch., Gruppe 4). Göttingen, Vandenh. u. Rup., Leipz. 1925, Hinrichs. XVIII 619 S.

orientieren Lidzbarskis Einleitungen. Für die religionsgeschichtliche Bedeutung ist in unserm Zusammenhang seine auch von Reitzenstein akzeptierte These hervorzuheben, daß der Ursprung der Mandäer in vorchristlicher Zeit liegt. Die Mandäer waren ursprünglich eine heterodoxe jüdische Taufsekte am Jordan, wahrscheinlich keine andere als die Sekte Johannes des Täufers, der nach urchristlicher Überlieferung auch Jesus getauft hat. Die Argumente, die sich teils auf Schrift und Sprache, teils auf die Terminologie und bestimmte Vorstellungen beziehen, kann ich hier nicht wiederholen; ich zweifle nicht am Recht der These Lidzbarskis. Ihre Bedeutsamkeit sei nur an einem Punkte illustriert. Die Mandäer nennen sich Nāṣōräer, also mit demselben Namen, der in der christlichen Überlieferung Jesus beigelegt wird. Jesu Bezeichnung als Naṣoraios kann ebensowenig wie seine talmudische Bezeichnung als Noṣri von seinem (wirklichen oder angeblichen) Heimatsort Nazareth abgeleitet werden. Alle sprachlichen wie sachlichen Rätsel lösen sich, wie Lidzbarski zeigt, wenn als zugrunde liegendes Wort das hebräische Noṣrim bzw. das aramäische Naṣeraja angesehen wird, das in der Bedeutung „Beobachter, Observanten" die Bezeichnung jener Taufsekte war. Jesus dürfte den Beinamen Naṣoraios eben deshalb erhalten haben, weil er aus dem Kreis der Observanten hervorgegegangen ist. Die christliche Überlieferung hat die Erinnerung daran in der Erzählung von der Taufe Jesu durch Johannes festgehalten. Es werden aber auch manche andern Stücke der evangelischen Überlieferung unter dieser Voraussetzung deutlich.

Reitzenstein hatte schon 1904 im Poimandres den Mythos vom Urmenschen gefunden und von den geschichtlichen Zusammenhängen des Mythos und seiner Bedeutung manches gesehen. Der Untersuchung charakteristischer anthropologischer und soteriologischer Begriffe des Urchristentums, namentlich des Paulus waren seine hellenistischen Mysterienreligionen 1910 zum guten Teil gewidmet gewesen. Sie sind 1920 in zweiter Auflage erschienen, und in ihr kommt das Studium der mandäischen und manichäischen Texte zur Geltung[1]; damit aber hat er die Möglichkeit gewonnen jene grundlegenden Begriffe aus dem Zusammenhang mit dem Erlösungsglauben des Urmenschen-Mythos zu verstehen. Er ist der Meinung, daß dieser Erlösungsglaube in der Form einer Mysterienreligion verbreitet gewesen ist. Es wäre im Interesse dieser Frage wichtig, ihn im Unterschied von andern Mysterienreligionen, wie Osiris- und Attismysterien scharf zu erfassen, damit sein Charakter von dem letztlich auf Vegetationskulte zurückgehenden und

[1] Richard Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen.* 2. Aufl. Leipzig 1920, B. G. Teubner. VIII 268 S.

den Zusammenhang mit diesen immer noch verratenden Mysterien deutlich abgehoben wird. Im Gegensatz dazu sucht R. möglichst die gemeinsamen Züge aller im Hellenismus verbreiteten Mysterienreligionen herauszustellen. Auch wäre zu wünschen, daß gerade der von R. vernachlässigte Mithraskult besonders untersucht würde; denn seine Heimat ist ja die gleiche wie die von R. für den Erlösungsglauben vermutete: der Iran.

Ich glaube, daß Reitzenstein darin völlig recht hat, die Existenz jenes vorchristlichen Urmenschen-Mythos und Erlösungsglaubens zu behaupten, d. h. daß seine und seiner Mitarbeiter oben charakterisierten Ergebnisse die Grundlage für die weitere Forschung bilden. Zur Diskussion steht freilich noch die andere Frage, nach dem Ursprung dieses Mythos und Glaubens. Hier scheint mir R. auch darin recht zu haben, daß sowohl der dualistische Aufriß der Kosmologie und Anthropologie wie manche Einzelheiten auf iranischen Ursprung weisen. Aber die genauere Analyse, welchen Beitrag die babylonische Gestirnreligion und der pantheistische Zauberglaube Ägyptens geliefert haben (vgl. Greßmann a. a. O. III 183), ist ebenso noch zu leisten wie die Untersuchung, welche Bedeutung Syrien, dessen Religionsgeschichte fast noch ganz im Dunkel liegt, gehabt hat. Zweifellos ist Syrien eine der bedeutsamsten Stätten für den hellenistischen Synkretismus überhaupt wie auch für die Entwicklung der christlichen Religion gewesen. Syrien dürfte die Stätte gewesen sein, auf der die Vermittlung des „iranischen" Mythos sowohl für das Judentum wie für das Christentum erfolgt ist. Nach früheren Studien in verschiedenen Zusammenhängen hat **Cumont** in seinen Études syriennes einen wichtigen Anfang der Arbeit gemacht.[1] Im Zusammenhang damit müßten aber die jüdischen und judenchristlichen Taufsekten aufs neue gründlich untersucht werden.

Von den verschiedenen Arbeiten Reitzensteins, die den iranischen Ursprung des Erlösungsglaubens und seines Mythos nachweisen wollen, seien zunächst genannt: Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen[2] Literatur und: Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung.[3] Kann die erste Abhandlung m. E. auch den Nachweis für die Existenz einer iranischen Gottheit „Seele" nicht erbringen, so enthält sie doch für die Geschichte

---

[1] Franz Cumont *Etudes syriennes.* Paris 1917, Picard. XI 379 S.

[2] Richard Reitzenstein *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (Sitzungsb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1917. X). Heidelberg, Winter 1917. 111 S. mit 2 Tafeln.

[3] Rich. Reitzenstein *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung* (Sitzungsb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1919. XII). Heidelberg, Winter 1919. 98 S.

des Erlösungsglaubens und die Sichtung des Materials Wesentliches. Von großer Bedeutung für die literarkritische Analyse der mandäischen Überlieferung ist die zweite Abhandlung; sie bringt namentlich für die Geschichte der Höllen- bzw. Himmelfahrt wertvolle Aufschlüsse; dagegen halte ich den Nachweis, daß gewisse Stücke der evangelischen Literatur (also nicht nur Termini oder Vorstellungen!) auf eine mandäische, vor dem Jahre 70 verfaßte Apokalypse zurückgehen, nicht für gelungen.

Eine weiterführende Zusammenfassung aller bisherigen Ergebnisse hat Reitzenstein in seinem Buche Das iranische Erlösungsmysterium vorgelegt.[1] Es ist gleichbedeutsam für die Analyse und Interpretation manichäischer wie mandäischer Texte, wenngleich sich seine bestimmtere Bezeichnung gewisser manichäischer Texte als Totenmessen nicht wird halten lassen (vgl. Greßmann a. a. O. IV 161—165). Der oben bezeichnete indirekte Nachweis für die frühe chronologische Ansetzung des Erlösungsglaubens und seines Mythos wird hier mit m. E. sicheren Argumenten vorgetragen und sein Einfluß auf christliche (Paulus) wie jüdische Literatur (Apokalyptik und Philo) deutlich gezeigt. Auch wird der iranische Ursprung jenes eigentümlichen Gedankens erwiesen, daß die Seele von ihrem himmlischen Ebenbilde erlöst wird; wie denn überhaupt der letzte Ursprung des Manichäismus in der iranischen Religion mir ganz zweifellos zu sein scheint. Auch für die mandäische Religion dürften iranische, durch Syrien vermittelte Einflüsse schon im Ursprung maßgebend gewesen sein, und zwar betreffen diese die Vorstellung vom Aufstieg der Seele. Babylonische bzw. chaldäische Einflüsse sind hier dazugekommen. Über die Verbindung iranischer und chaldäischer Elemente, speziell über die Verbreitung und Bedeutung des Mithrakultes vgl. die Ausführungen von Greßmann a. a. O. IV 170—181. Auf den reichen Inhalt des Buches kann ich hier nicht weiter eingehen; Weinreich hat in seinem Bericht über die Gesamtantike und griechische Religion teilweise schon die von R. untersuchte Geschichte der Aion-Vorstellung, die aus iranisch-chaldäischer Spekulation stammen dürfte, hervorgehoben in Band XXIII dieses Archivs (1925) S. 119; dort ist auch S. 118 A. 2 auf einige andere Aufsätze Reitzensteins hingewiesen, in denen er dem Ursprung des Erlösungsglaubens weiter nachgegangen ist. Ebenso ist dort S. 119 A. 3 das zum Teil gegen Reitzenstein gerichtete Buch von O. G. v. Wesendonk, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, genannt, in dem die obengenannte Aufgabe der Analyse iranischer und nichtiranischer Ele-

[1] Rich. Reitzenstein *Das iranische Erlösungsmysterium.* Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn 1921, Marcus & Weber. XII 272 S. — Vgl. auch Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XX (1921) S. 1—23.

mente aufgenommen ist. Darüber aber wird in diesem Archiv an anderer Stelle berichtet werden; ich kann hier nur noch andeuten, weil es in den Bezirk der urchristlichen Religionsgeschichte nicht mehr hineingehört, daß Reitzenstein in seinem Aufatz, Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, unter dem Eindruck einer merkwürdigen Verwandtschaft iranischer und indischer Spekulation den Ursprung der entscheidenden kosmologischen und anthropologischen Gedanken im Indischen sucht. In teilweiser Korrektur und Ergänzung der Anschauungen Reitzensteins hat **Luise Troje** in ihrem Buch Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot, aus der Analyse des chinesisch-manichäischen Traktats den Ursprung entscheidender Gedanken in der indischen Sankya-Philosophie nachzuweisen versucht.[1]

Einige Arbeiten, die im Zusammenhang mit Reitzensteins Forschungen stehen, werden unten beim Bericht über die johanneische Literatur noch genannt werden. Hier sei noch darauf hingewiesen, daß die von **Ed. Norden** verfolgte Geschichte der Idee des göttlichen Kindes, dessen Geburt dem Volke bzw. der Welt das Heil bringt, mit der von Reitzenstein untersuchten Aionvorstellung in Zusammenhang steht.[2] Norden sucht den Ursprung jener Idee im ägyptischen Gottkönigsdrama, in dem auf den irdischen König übertragen wird, was der Mythos von Horus, dem göttlichen Kinde, erzählt. Mir scheint freilich, daß der entscheidende Gedanke, nämlich der Gedanke der Weltperioden, nicht aus Ägypten, sondern nur aus iranisch-chaldäischer Spekulation stammen kann. Auf verwandte Literatur wie W. Weber, Der Prophet und sein Gott, hat Weinreich in seinem Bericht S. 120, 1 schon hingewiesen; da das alttestamentliche Material von Norden wie von Weber kaum berücksichtigt ist, füge ich noch die lehrreiche Abhandlung von **Hans Schmidt** Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament hinzu[3] und mache auf die Norden gegenüber teils kritische, teils ergänzende Untersuchung von **W. A. Heidel** Vergils Messianic Exspectations (American Journ. of Philology XLV 3; p. 205—237, 1924) aufmerksam, deren Verfasser gerade den Gedanken der Periodenspekulation verfolgt, die Idee des Neujahrs (und damit des christlichen Weihnachtsfestes) beleuchtet und auch eine Reihe neutestamentlicher

---

[1] Luise Troje *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot* (Dogmen in Zahlenform). Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus (Veröffentl. d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. a. d. Univ. Leipzig III 1). Leipzig 1925, Pfeiffer. 174 S.

[2] Eduard Norden *Die Geburt des Kindes.* Geschichte einer religiösen Idee (Studien der Bibl. Warburg III). Leipzig 1924, B. G. Teubner. 172 S.

[3] Hans Schmidt *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament* (Schriften der hessischen Hochschulen, Univ. Gießen 1925 I). Gießen 1925, Töpelmann. 36 S.

Stellen (bes. Joh. 7, 37) zu erklären versucht. Während Weber das christliche Material nur kurz streift, hat Norden die Geburtsgeschichte Jesu im Lukasevangelium eingehend untersucht und ihre Motive auf graeco-ägyptische Theologie zurückzuführen versucht, ohne daß freilich das Ergebnis einleuchtend wäre.

Zeigen alle diese Forschungen, daß die Mythologie, in der der urchristliche Glaube die Bedeutung der geschichtlichen Erscheinung Jesu für die eigene religiöse Existenz zum Ausdruck brachte, ihren Ursprung in alter orientalischer Mythologie und Spekulation hat, so ist keiner der genannten Forscher auf den Gedanken gekommen, die geschichtliche Gestalt Jesu in Mythos aufzulösen, und ernsthafte Forschung wird schwerlich je Anlaß haben, das zu tun. Mit unverminderter Energie aber tritt seit langem der Karlsruher Philosoph **A. Drews** für die These der Ungeschichtlichkeit Jesu ein. Er hat sie in seinem kommentarartigen Werke über das Markusevangelium ausführlich zu beweisen unternommen, indem er das alte Verfahren von D. Fr. Strauß mit modernen astral-mythologischen Theorien kombiniert.[1] Das Alte Testament und der Sternhimmel gelten als die Quellen, aus denen die gläubige Gemeinde ihr Bild vom Leben Jesu geschöpft hat. Die Gestalt Jesu ist nichts anderes als die alte mythische Gestalt einer orientalischen Erlösergottheit, die in mystischen Geheimsekten eines gnostischen Judentums kultisch verehrt und dann als geschichtliche Gestalt der jüngsten Vergangenheit angesehen wurde. Der Bericht des Markusevangeliums wird nun so interpretiert, daß der Jahreslauf der Sonne durch die Tierkreisbilder den Rahmen für die einzelnen Erzählungen in ihrer Reihenfolge gegeben hat, während das Einzelmaterial der Erzählungen wesentlich aus dem Alten Testament stammt. Ist auch zuzugeben, daß Drews' kritische Fragen zu manchen, oft allzu gutgläubig hingenommenen Stücken der Tradition ihr Recht haben, so ist doch seine Interpretation völlig unmöglich, schon deshalb, weil er eine literarkritische Analyse des Markus ganz außer acht läßt und über den literargeschichtlichen Prozeß der Traditionsbildung gar nicht reflektiert und deshalb unbekümmert z. B. redaktionelle Stücke und Traditionsgut völlig schematisch gleich behandelt, weil er auch alle stilgeschichtlichen Kriterien, die die Herkunft eines Berichts verraten können, ganz unberücksichtigt läßt. Endlich vermag er weder eine positive Anschauung von der Gemeinschaft zu geben, in der sich der von ihm konstruierte Prozeß vollzogen hat, noch irgend eine Analogie zu einem solchen astral-mythologischen Roman nachzuweisen, wie es nach seiner Meinung das Markus-

---

[1] Arthur Drews *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu.* Jena 1921, Diederichs. 326 S.

evangelium ist. Drews' ältere Schriften über die Petruslegende und die Christusmythe sind 1924 in völlig umgearbeiteten Ausgaben erschienen und außer ihnen ein neues Werk über Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus.[1] Petrus ist danach so wenig historisch wie irgendeiner der zwölf Jünger, die der Verfasser einfach auf die zwölf Tierkreiszeichen zurückführt. Petrus speziell ist „nur eine Verdoppelung und Vermenschlichung des persischen Petros oder Mithra, der so in die Evangelien hineingelangt ist". Was diese wie die übrigen Arbeiten des Verfassers betrifft, so sei ihm gerne, wie er wünscht, eingeräumt, daß er sich die Sache nicht leicht gemacht hat. Auch hat er darin recht, daß der Stand der Überlieferung es nicht zuläßt, ein „Leben Jesu" zu schreiben. Das hat freilich die Forschung auch ohne ihn erkannt, und was sie erarbeitet hat, um den literarischen Prozeß der Evangelienbildung und den religionsgeschichtlichen Prozeß der Glaubensbildung zu begreifen (zumal die Erkenntnis von der Existenz einer vorchristlichen jüdischen Gnosis), wird vom Verfasser gerne aufgegriffen, um in ebenso leichtsinnigen wie phantastischen und wahrhaft dilettantischen Kombinationen seine Konstruktion zu errichten. Zu bewundern ist, wie der Fleiß des Verfassers, nur die Schnelligkeit, mit der er alle neuen Quellen (Oden Salomos, Mandäer) wie Forschungen (Lidzbarski, Reitzenstein, Greßmann) nach seinem Schema verarbeitet. —

In gewisser Weise hat Drews einen Bundesgenossen erhalten in **H. Raschke.**[2] Dieser geht von der richtigen Beobachtung aus, daß in der evangelischen wie in anderer religiöser Überlieferung manche Namen oder Sätze einen durch Etymologie zu erschließenden allegorischen Sinn haben, also irgendeine Anspielung etwa auf historische Verhältnisse enthalten. Dementsprechend findet nun der Verfasser im Markusevangelium durchgehend Anspielungen auf geographische Orte, und der Grundriß des Evangeliums erscheint ihm als ein topographischer. Die Geschichte Jesu, die der Evangelist erzähle, sei in Wahrheit nichts anderes als die Geschichte der christlichen Mission in Palästina, und der Evangelist verarbeite nicht geschichtliche Erinnerungen oder Quellen, sondern erfinde alles selbst. Ob es einen Menschen Jesus gegeben hat? Jedenfalls ist aus dem Markusevangelium darüber nichts zu entnehmen! — Der Verfasser arbeitet nach einem Rezept, mit großem Scharfsinn

---

[1] Arthur Drews *Die Petruslegende.* 3.—5. Tausend, völlig umg. Aufl. Jena 1924, Diederichs. 79 S. — Ders. *Die Christusmythe,* völlig umg. Ausg. Ebenda 1924. 239 S. — Ders. *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus.* Ebenda 1924. 389 S.

[2] Hermann Raschke *Die Werkstatt des Markusevangelisten.* Eine neue Evangelientheorie. Jena 1924, Diederichs. 330 S.

zwar, aber mit ebenso großer Blindheit für alle andern Gesichtspunkte, die bei einer Interpretation ihr Recht verlangen. Ich kann nur finden, daß er seinen Gedanken selbst ad absurdum führt durch die grotesken Einzelinterpretationen, und ich glaube ihm auch seine andere These nicht, daß das Markusevangelium das Evangelium des Marcion gewesen sei.

Hat sich die Forschung in den letzten Jahren unter dem Einfluß der neuen Entdeckungen mehr mit der Frage nach dem orientalischen Ursprung gewisser für das Urchristentum wie für den hellenistischen Synkretismus wichtiger Gedanken beschäftigt, so ist doch die Frage der Begriffsbildung in der hellenistischen religiösen oder religionsphilosophischen Literatur (mit Einschluß der jüdischen und christlichen) nicht unerörtert geblieben. Vor allem ist wieder an Reitzensteins hellenistische Mysterienreligionen zu erinnern. Die systematische begriffsgeschichtliche Bearbeitung der hermetischen Literatur, deren Texte jetzt in einer neuen, freilich in der Rekonstruktion recht gewaltsam verfahrenden Ausgabe von Scott vorliegen, war 1914 in J. Krolls Buche, Die Lehren des Hermes Trismegistos, in Angriff genommen worden; freilich sind hier die hermetischen Schriften viel zu sehr als geistige Einheit behandelt und ist die griechisch-philosophische Tradition zu einseitig hervorgehoben. Weiter führt Boussets Analyse in seiner Rezension Krolls in den Gött. Gel. Anzeigen 1914, S. 697 bis 755. Dagegen läßt sich das nachgelassene Werk **Heinricis** Die Hermes-Mystik und das Neue Testament kaum als eine Förderung der Forschung bezeichnen.[1] Die literarische und begriffsgeschichtliche Analyse ist dürftig, und der Vergleich mit dem Neuen Testament höchst einseitig und schematisch. Den Einfluß christlicher Gedanken auf die uns vorliegenden hermetischen Texte erwägt H. Windisch in einem Aufsatz über Urchristentum und Hermesmystik (Theol. Tijdschr. 1918 S. 186—240).

Für die Geschichte des Gnosis- und Pneumabegriffs wie der anthropologischen Begriffe überhaupt hatte **Reitzenstein** schon in den hellenistischen Mysterienreligionen wertvollste Beiträge geliefert. Diese Untersuchungen sind in einer bestimmten Richtung fortgeführt in seinem aufschlußreichen Werk über die Historia Monachorum und Historia Lausiaca.[2] Abgesehen von den kritischen und stil-

---

[1] Georg Heinrici *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament* (Forschungsinstitut f. d. vergl. Religionsgesch. I 1). Leipzig 1918, Hinr. XXII 242 S.

[2] Richard Reitzenstein *Historia Monachorum und Historia Lausiaca.* Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T. N.F. 7). Gött. 1916, Vandenh. & Rupr. VI 266 S.

geschichtlichen Untersuchungen über die Mönchsliteratur ist hier die geschichtliche Fortsetzung der Gnosis- und Pneuma-Anschauungen aus hellenistischer Philosophie und Mysterienvorstellungen in die christliche Anschauungswelt dargestellt und damit zugleich ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Askese und ihrer Terminologie gegeben. Den ersten Band einer Geschichte der frühchristlichen Askese, der die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums behandelt, hatte **H. Strathmann** schon 1914 veröffentlicht.[1] Reitzenstein richtet gegen ihn in dem eben genannten Buch manche kritische Bemerkungen. In der Tat ist Strathmanns Buch nur eine Materialsammlung, in der freilich manches Wichtige (wie Porphyrios ad Marcellam) fehlt. Der Verfasser gibt einen schematisch abgeteilten Überblick über die Askese in der Frömmigkeit des Judentums und über die Religionen wie die philosophisch-religiösen Strömungen der römisch-hellenistischen Welt unter dem Gesichtspunkt der Askese. Es mangelt dabei an der Zurückführung der asketischen Gebote auf die Grundanschauungen und an dem Eingehen auf die Geschichte dieser Grundanschauungen wie der Terminologie.

Von **Bousset** liegen zwei in diesem Zusammenhang zu nennende Arbeiten vor, deren eine erst nach seinem Tode erschienen ist, beide über Komposition und Charakter der Historia Lausiaca handelnd, die eine in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1917, S. 173 bis 217; die andere in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXI (1921) S. 81—98. Vor allem hat Bousset in unendlich mühseliger Arbeit die komplizierte Überlieferung der Apophthegmata patrum zu entwirren sich bemüht, und die Frucht dieser Arbeit liegt in einem nach dem Tode des Verfassers erschienenen Werke vor, in dem die Geschichte der Sammlung der Mönchsgeschichten gezeichnet und ein Ausblick auf die literarische und religionsgeschichtliche Bedeutung der Apophthegmata gegeben wird.[2] Hinzugefügt sind in dem Werke eine Untersuchung der Überlieferungen der Vita Pachomii und Euagriosstudien, die die Abhängigkeit des Euagrios von Origenes nachweisen. Bei der Benutzung des Werkes ist des Verfassers Aufsatz über die Textüberlieferung der Apophthegmata patrum in der Harnack-Festgabe hinzuzuziehen.[3]

---

[1] H. Strathmann *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums.* I die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums. Leipzig 1914, Deichert. XIII 344 S.

[2] Wilhelm Bousset, *Apophthegmata.* Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum. Zur Überlieferung der Vita Pachomii. Euagrios-Studien. Tübingen 1923, Mohr. VIII 341 S.

[3] *Festgabe für A. v. Harnack.* S. 102—116. Tübingen 1921, Mohr. Vgl. auch Th. Hermann *Ztschr. f. d. neutest. Wiss.* XXIII (1924) S. 102—109.

Das für die Geschichte des so wichtigen Pneuma-Begriffs bedeutsame Buch von **Leisegang** über den Heiligen Geist ist im Bericht von Weinreich schon besprochen worden.[1] Die an sich für den Erforscher des Urchristentums willkommene breite Behandlung des Philon ist leider stark dadurch beeinträchtigt, daß der Verfasser die Analysen Philonischer Schriften in Boussets Buch über den jüdisch-christlichen Schulbetrieb in Alexandria und Rom (1915) nicht berücksichtigt hat. — Die Bedeutung Ägyptens für die Entwicklung der hellenistischen und christlichen Pneumavorstellungen wird gut illustriert durch zwei kleine Schriften von **Fr. Preisigke.**[2] Man wird sagen dürfen, daß im πνεῦμα-Begriff des Hellenismus alte animistische Vorstellungen und die Vorstellungen primitiven „Machtglaubens" mit philosophischer Tradition verbunden sind. Hat Leisegang reichlich einseitig die letzteren verfolgt, so bieten Preisigkes Hefte reiches Material für den Nachweis, daß sich die Vorstellung vom Pneuma als einer zauberhaften „Macht", einem geheimnisvollen göttlichen Fluidum, die uns im Hellenismus begegnet, bis in die alte ägyptische Religion zurückverfolgen läßt.

II. Sprache, Text und Literaturgeschichte.

a) Sprache.

Einen kurzen Abriß über die Sprache des Neuen Testaments gibt **R. Knopf** in seiner Einführung in das Neue Testament, in der 2. Auflage von Lietzmann bearbeitet.[3] Eine Übersicht über die Literatur ist dort gegeben, und ich hebe nur wichtigere neue Erscheinungen hervor und bemerke zugleich, daß Windisch über die neueste englisch-amerikanische Literatur zur Sprache des Neuen Testaments berichtet hat a. a. O. XX (1921) 73—75. Von der englisch-amerikanischen Literatur sind namentlich Robertsons großes Werk A Grammar of the Greek New Testament in the Light of historical Research und das von Moulton und Milligan herausgegebene Lexikon The Vocabulary of the New Testament illustrated from the Papyri (seit 1914) dem deutschen Forscher unentbehrlich.

[1] Hans Leisegang *Der Heilige Geist.* Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I 1 die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom Pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig 1919, B. G. Teubner. VI 267 S.

[2] Friedrich Preisigke *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung.* Ders. *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit* (Papyrus-Institut Heidelberg 1 u. 6). Berlin 1920 u. 1922, de Gruyter & Co. 63 u. 40 S.

[3] Rudolf Knopf *Einführung in das Neue Testament* (Samml. Töpelmann I 2). 2. Aufl. unter Mitwirkung von Hans Lietzmann bearbeitet von Heinrich Weinel. Gießen 1923, Töpelmann. XXV 406 S.

In Deutschland ist die ausgezeichnete Bearbeitung der Blaßschen Grammatik des neutestamentlichen Griechisch durch **A. Debrunner** 1921 in 5. Aufl. erschienen.[1] Die das Lietzmannsche Handbuch zum Neuen Testament einleitende neutestamentliche Grammatik von **Radermacher** hat 1925 ihre 2. Aufl. erlebt.[2] Wie sie ursprünglich nicht als Buch gedacht war, das nach den üblichen grammatischen Kategorien sämtliche Fälle des neutestamentlichen Sprachgebrauches anführt, sondern als Einführung in die sprachgeschichtlichen Probleme der Koine, in der das Neue Testament steht, so hat sie diesen Charakter in der neuen Auflage behalten. Jedoch ist nunmehr das neutestamentliche Material vollständiger eingearbeitet, so daß das Buch jetzt als Nachschlagewerk brauchbar wäre, wenn es solider gearbeitet wäre.

Der Mangel an einem guten Wörterbuch zum Neuen Testament, das das reiche Material der Papyri und Inschriften ebenso wie die neueren Forschungen verarbeitet hätte, war in Deutschland längst schmerzlich empfunden, da Ebelings Wörterbuch, von andern Fehlern abgesehen, trotz seiner Materialsammlung fast nicht zu gebrauchen ist wegen seiner unmöglichen Abkürzungstechnik. Das Wörterbuch von Preuschen genügte vor allem deshalb nicht, weil es auf die Mitteilung des fremden Materials verzichtete; und daß aus ihm noch ein Taschenwörterbuch ausgezogen wurde, das nur als Nachschlage-Vokabular für Schüler benutzbar ist, ist wohl nur mit dem Hinweis auf die wirtschaftlichen Verhältnisse zu rechtfertigen, die den Studierenden die Anschaffuug eines wissenschaftlich brauchbaren Lexikons nicht gestatteten. Jetzt aber erscheint das große Preuschensche Lexikon in 2. Aufl. vollständig neu bearbeitet von **W. Bauer.**[3] Außer dem Neuen Testament ist wie in der ersten Auflage auch die übrige urchristliche Literatur aufgenommen, während die sog. hebräischen Äquivalente mit Recht fortgefallen sind. Vor allem aber ist das reiche Material der neuen lexikalischen Forschungen mit großer Sorgfalt eingearbeitet worden Hat der Verfasser auch bewußt darauf verzichtet, den Aufbau der einzelnen Artikel nach den Gesichtspunkten der Bedeutungsgeschichte zu geben, weil dazu die Vorarbeiten noch nicht genügend gefördert sind, so ist doch das Lexikon in der vorliegenden Gestalt zweifellos nicht nur das brauchbarste, das wir besitzen, sondern wird auf lange

[1] Albert Debrunner *Friedrich Blaß' Grammatik des neutest. Griechisch.* 5. Aufl. Göttingen 1921, Vandenh. u. Rupr. XVIII 336 S.

[2] Ludwig Radermacher *Neutestamentliche Grammatik* (Handbuch zum N.T. 1). Tübingen 1925, Mohr. VIII 248 S.

[3] *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.* u. der übrigen urchristl. Literatur von Erwin Preuschen. 2. Aufl. völlig neu bearb. von Walter Bauer. Gießen seit 1925, Töpelmann.

Zeit hinaus allen billigen Anforderungen genügen. — Natürlich tut auch das in Weinreichs Bericht S. 49f. angezeigte Wörterbuch von Preisigke dem Erforscher des Urchristentums vortreffliche Dienste.[1]

Eine allgemeine Einführung in die sprachliche Verwandtschaft des Neuen Testaments mit der volkstümlichen Koine, **Deißmanns** Licht vom Osten, ist 1923 um manche Beigaben bereichert erschienen. Sein Wert liegt in der reichlichen Mitteilung von Texten, die sorgfältig übersetzt und kommentiert sind.[2]

Hier sind aber auch die Untersuchungen zu nennen, die sich um das spezielle Problem der Sprache der Synoptiker bzw. der Sprache Jesu bemühen. Über dieses Problem handelt **Fr. Schultheß** in einem Büchlein, in dem er die sprachlichen Verhältnisse in Palästina kurz skizziert und die Möglichkeiten zur Feststellung der galiläisch-aramäischen Volkssprache, in der Jesus gesprochen haben muß, erörtert.[3] In einem nach seinem Tode in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXI (1922) S. 216—235 und 241—258 veröffentlichten Aufsatz behandelt er die Frage der Aramaismen in den Synoptikern in starkem Gegensatz gegen Wellhausen. An schriftliche aramäische Quellen glaubt er nicht, schätzt dagegen den Einfluß der LXX hoch ein. Nach dem Tode des Verfassers erschien auch seine Grammatik des christlichen palästinensischen Aramäisch.[4] — Im Gegensatz zu Schultheß will **G. Dalman** sich, um die Sprache Jesu zu erfassen, nicht auf das christliche und samaritanische, sondern auf das jüdische Aramäisch stützen.[5] Und es ist vielleicht kein Fehler, wenn er Jesus stark in die Nähe der Rabbinen rückt, wenngleich Jesu Verhältnis zum Rabbinismus umfassender hätte erörtert werden sollen. Der Verfasser gibt, ausgerüstet durch seine glänzenden sprachlichen und archäologischen Kenntnisse, nach einer Einleitung über „Die drei Sprachen" Jesu, eine Reihe von Untersuchungen über die Themata: Jesus in der Synagoge von Nazareth, die bessere Gerechtigkeit als Erfüllung des Gesetzes, das Paschamahl und das Kreuz; von diesen ist die Abhandlung über das Paschamahl die wichtigste.

---

[1] Friedrich Preisigke *Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden mit Einschluß der griech. Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten.* Heidelberg seit 1924, Selbstverlag.

[2] Adolf Deißmann *Licht vom Osten.* Das N.T. u. die neuentdeckten Texte der hellenist.-röm. Welt. 4. Aufl. Tübingen 1923, Mohr. XVIII 447 S.

[3] Friedrich Schultheß *Das Problem der Sprache Jesu.* Zürich 1917, Schultheß u. Co. 57 S.

[4] Friedrich Schultheß *Grammatik des christl.-paläst. Aramäisch,* herausg. von E. Littmann. Tübingen 1924, Mohr. XVI 159 S.

[5] Gustaf Dalman *Jesus-Jeschua.* Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz. Leipzig 1922, Hinrichs. IV 222 S.

b) Text.

Über den Stand der textkritischen Forschung kann hier nicht im einzelnen berichtet werden. Ich kann nur, unter Verweis auf den in der Einführung von Knopf gegebenen Überblick, kurz einige allgemein orientierende Werke nennen. Auf katholischer Seite erschien das Handbuch der neutestamentlichen Textkritik von **H. J. Vogels**, der sich durch zahlreiche Arbeiten um die Textgeschichte des Neuen Testaments verdient gemacht hat.[1] Innerhalb der protestantischen Forschung ist die 4. Auflage von E. Nestles Einführung in das Griechische Neue Testament erschienen, die aber in der Bearbeitung von **E. v. Dobschütz** zu einem ganz neuen Buch geworden ist, und zwar zu einem pädagogisch vortrefflich angelegten.[2] Aus Nestles mit gelehrtem Material überlasteten und unpraktisch disponierten Buch ist eine wirkliche Einführung geworden. Sie stellt im ersten Teil die Textgeschichte dar und behandelt im zweiten die Textkritik, deren Materialien übersichtlich dargestellt werden, und deren Methode an der Hand einzelner Beispiele entwickelt wird. — Eine auch für Laien zu lesende Geschichte des neutestamentlichen Textes hat **A. Pott** geschrieben.[3] Die Stärke der ansprechenden Darstellung ist die Illustrierung der Probleme durch Einzelbeispiele. Der Standpunkt des Verfassers ist im Gegensatz zu seinem Lehrer H. v. Soden der, daß die zahlreichen Abweichungen vom kanonischen Text, die sich in der syrischen und westlichen Überlieferung finden, nicht auf die Redaktion Tatians zurückgehen, sondern den vorkanonischen Text repräsentieren.

Als ein Beispiel der Bemühung um ein besonders kompliziertes textkritisches Problem sei hier **Zahns** Herausgabe der Apostelgeschichte des Lukas deshalb angeführt, weil das Buch zur Besprechung eingegangen ist.[4] Das Problem der doppelten Textrezension der Apostelgeschichte löst Zahn in der Nachfolge von Blaß bekanntlich so, daß er die sog. westliche Rezension für den wider Willen des Verfassers veröffentlichten Entwurf erklärt, auf dem die ältesten lateinischen und orientalischen Übersetzungen beruhen. Auf Grund der ver-

---

[1] Heinrich Joseph Vogels *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* (Lehrb. z. Gebrauch beim theol. u. phil. Studium). Münster 1923, Aschendorff. XI 255 S.

[2] Ernst von Dobschütz *Eberh. Nestles Einführung in das Griechische N. T.*, 4. Aufl. völlig umgearb. 12*. Göttingen 1923, Vandenh. u. Rupr. 160 S. mit 20 Handschr.-Tafeln.

[3] August Pott *Der Text des N. T.* in seiner geschichtlichen Entwicklung (Aus Natur- u. Geistesw. 134). 2. Aufl. Leipzig 1919, B. G. Teubner. 116 S. mit 8 Tafeln.

[4] Theodor Zahn *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas* (Forschg. z. Gesch. d. neutest. Kanons IX). Leipzig 1916, Deichert. 401 S.

zweigten lateinischen Überlieferung stellt Zahn nun zuerst den ältesten lateinischen Text her, dem dann die Rekonstruktion seiner griechischen Vorlage folgt. Ist diese Herstellung und damit jene Hypothese so lange unbegründet, als sich nicht der Nachweis der überlieferungsgeschichtlichen wie sachlichen Zusammengehörigkeit der Varianten, auf denen die Rekonstruktion beruht, führen läßt, und ist die Hypothese außerdem von anderen Schwierigkeiten gedrückt, so ist doch das Verdienst des Verfassers die Zusammenstellung des Textes der altlateinischen Überlieferung.

c) Literatur- und Formgeschichte.

Die Literaturgeschichte des Neuen Testaments wird herkömmlich unter dem Titel der „Einleitung“ behandelt, unter welchem Titel übrigens zugleich Text- und Kanongeschichte berücksichtigt zu werden pflegen. Von solchen Einleitungen sind hier zwei kurze, den Charakter des Grundrisses tragende Darstellungen zu nennen. Die bei aller Knappheit gründliche und gut orientierende Einleitung des katholischen Neutestamentlers **Sickenberger** hat ihre 3. und 4. Aufl. erlebt.[1] Von Interesse ist, daß der Verf. bei den einzelnen kritischen Fragen die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission mitteilt. Auch die Einleitung von **Appel** ist als gut unterrichtendes Buch zu rühmen[2]; der Verf. berichtet mit großer Objektivität und mit reichlichen Literaturnachweisen über den Stand der kritischen Fragen. Die Textgeschichte ist freilich — im Unterschied von Sickenberger — recht dürftig behandelt. — Auch **R. Knopfs** Einführung[3] enthält eine Übersicht über die urchristliche Literaturgeschichte, die freilich in ihrer Knappheit die Probleme nicht genügend hervortreten läßt, dagegen den Vorzug hat, auch die außerkanonische urchristliche Literatur mit zu behandeln. Als eine vorzüglich orientierende Darstellung der gesamten urchristlichen Literaturgeschichte ist auch **Stählins** Beitrag zu der von W. Schmid herausgegebenen Geschichte der Griechischen Literatur von W. v. Christ hervorzuheben.[4]

Eine neue Phase in der Erforschung der urchristlichen Literatur ist in der Behandlung der neutestamentlichen Schriften unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten zu erblicken. In der Evangelienforschung verband sich die formgeschichtliche Betrachtung mit der in

[1] Joseph Sickenberger *Kurzgefaßte Einleitung in das N. T.* (Herders theol. Grundrisse). 3. u. 4. Aufl. Freiburg 1925, Herder. XIV 148 S.

[2] Heinrich Appel *Einleitung in das N. T.* Leipz. 1922, Deichert. VIII 258 S.

[3] s. S. 112.

[4] Otto Stählin *Die altchristliche griechische Literatur* (Sonderdruck aus W. v. Christs Geschichte d. griech. Literatur II, 2; 6. Aufl. München 1924, Beck. S. 1105—1502).

Wredes Messiasgeheimnis (1901) geforderten, von P. Wendland in seiner Geschichte der urchristlichen Literaturformen (1912) angebahnten und von Wellhausen in seinen die Synoptiker betreffenden Schriften grundsätzlich durchgeführten literarkritischen Scheidung zwischen der redaktionellen Arbeit der Evangelisten und des von ihnen verarbeiteten Überlieferungsstoffes. Das Hauptergebnis der früheren Forschung war die sog. Zweiquellen-Hypothese gewesen, d. h. die Anschauung, daß das Markusevangelium das älteste der Synoptiker ist und daß es (wahrscheinlich in einer etwas ursprünglicheren Gestalt) den beiden andern Evangelisten als Quelle vorgelegen hat. Als zweite Quelle aber benutzten diese eine aus ihnen zu rekonstruierende Sammlung von Sprüchen Jesu, gewöhnlich Logienquelle genannt, die sie in verschiedener Weise mit dem Markustext zusammenarbeiteten. Außerdem stand dem Matthäus und Lukas noch andere Tradition zur Verfügung, deren Herkunft nicht nachweisbar war. Die sich nunmehr ergebende Aufgabe, die hinter den ältesten erreichbaren Quellen (Markus und Logienquelle) liegende Geschichte der Tradition zu rekonstruieren, wurde in der Regel so angegriffen, daß man durch literarkritische Analyse die „Quellen" des Markus (die man als literarisch feste Größen ansah, z. B. als Grundschrift einen Ur-Markus) herauszuarbeiten versuchte, wie es z. B. J. Weiß (das älteste Evangelium 1903), E. Wendling (Ur-Marcus 1905; die Entstehung des Marcusevangeliums 1908) und W. Haupt (Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung 1913) und neuerdings noch Ed. Meyer in seinem oben (S. 92ff.) besprochenen Werk versuchten. Andere versuchten gar, unter Abweisung der Zweiquellen-Hypothese, aus einem der beiden andern Evangelien eine Grundschrift zu rekonstruieren, wie Fr. Spitta (die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium 1912) und neuerdings noch in Verbindung mit der Markus-Analyse **O. Procksch**.[1] Verwandt mit solchen Versuchen ist auch das Verfahren **Wilhelm Bussmanns**, der zwar die Zweiquellen-Hypothese in gewisser Weise anerkennt, aber der Meinung ist, daß nicht das Markusevangelium die Geschichtsquelle am besten erhalten habe, sondern Lukas.[2] Dem Matthäus habe sie in einer galiläischen Bearbeitung vorgelegen, während sie bei Markus in der jüngsten, nämlich in römischer Bearbeitung vorliege. Andrerseits versuchte man die Überlieferungsgeschichte durch eine genauere Rekonstruktion und Analyse der Logienquelle zu erhellen wie A. Harnack (Sprüche und Reden Jesu 1907), W. Haupt (in der eben genannten

---

[1] Otto Procksch *Petrus u. Johannes bei Markus u. Matthäus.* Gütersl. 1920, Bertelsm. VIII 315 S.

[2] Wilhelm Bussmann *Synoptische Studien. I. Zur Geschichtsquelle.* Halle 1925, Buchhandl. d. Waisenhauses. VIII 240 S.

Schrift) und der katholische Gelehrte **Th. Soiron,** dessen Buch, die Logia Jesu, einer besonderen Hervorhebung wert ist.[1] Er leugnet die Existenz einer schriftlichen Logienquelle zwar m. E. mit Unrecht, aber indem er schon formgeschichtliche Gesichtspunkte anwendet, gelingt es ihm, jedenfalls den Prozeß der mündlichen Tradition der Herrenworte bis zu einem gewissen Grade verständlich zu machen. Auch das mit sachlicher Behandlung der kritischen Fragen und pädagogischem Geschick geschriebene Buch des katholischen Gelehrten **H. J. Cladder** über Unsere Evangelien ist zu nennen.[2] Der Verf. sucht nicht nur die literarischen Beziehungen der Evangelien untereinander zu klären, sondern auch in die Vorgeschichte der Evangelienliteratur einzudringen.

Das wesentliche Ergebnis der Arbeiten Wellhausens nun war ein doppeltes: einmal die Erkenntnis, daß das Urelement der Überlieferung die Einzelstücke (Sprüche oder kleine Geschichten) sind, während die Zusammenfügung durchweg sekundäre Redaktionsarbeit ist. Es ist also höchstens von relativer Bedeutung, den Markus (oder die Logienquelle) auf verschiedene Quellenschriften zurückführen zu können. Auch hinter diesen liegt ja die Tradition der Einzelstücke. Und die Hauptaufgabe ist es, zunächst überhaupt die Einzelstücke aus der redaktionellen Arbeit der Evangelisten herauszuschälen. Sodann erkannte Wellhausen, daß der Prozeß der Traditionsgeschichte nur im Zusammenhang mit der Geschichte der urchristlichen Gemeinde zu verstehen ist, denn deren Interessen sind es, die den Stoff ausgewählt, geformt und auch zum Teil produziert haben.

Das Verdienst, jene erste Aufgabe der Scheidung zwischen Tradition und Redaktion umfassend, systematisch und scharfsinnig durchgeführt zu haben, gebührt **K. L. Schmidt.**[3] Das Ergebnis seines Buches war die gesicherte Erkenntnis, daß der ganze aus topographischen und chronologischen Notizen bestehende Rahmen der Geschichte Jesu, also alles, was die einzelnen Episoden verknüpft, redaktionelle Arbeit der Evangelisten ist, wobei Schmidt nur die Leidensgeschichte ausnehmen will. Der überlieferte Aufriß des Lebens Jesu, mit dem die traditionellen Darstellungen des Lebens Jesu arbeiten, ist also keine Geschichte.

---

[1] Thaddaeus Soiron *Die Logia Jesu* (Neutest. Abhandl. VI 4). Münster 1916, Aschendorf. VI 174 S.

[2] Hermann J. Cladder *Unsere Evangelien. I. Zur Literaturgeschichte der Evangelien.* Freiburg 1919, Herder. VII 260 S.

[3] Karl Ludwig Schmidt *Der Rahmen der Geschichte Jesu.* Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. Berlin 1919, Trowitzsch u. Sohn. XVIII 322 S. — Vgl. auch den Aufsatz desselben Verf.: *Der geschichtl. Wert des lukanischen Aufrisses der Geschichte Jesu,* Theol. Studien u. Kritiken 1918. S. 277—292.

Jene zweite Aufgabe, den Prozeß der Traditionsgeschichte positiv zu beschreiben, war von **Dibelius** schon gleichzeitig in Angriff genommen worden, und zwar in Verbindung mit der richtigen und weittragenden Erkenntnis, daß nach der literarischen Form der Traditionsstücke zu fragen und die Überlieferungsgeschichte also zugleich eine Gattungsgeschichte sei. Er hat eine erste glänzende Durchführung in seiner Arbeit über die Formgeschichte des Evangeliums gegeben, in der er versucht, den evangelischen Traditionsstoff und seine Formen aus den Bedürfnissen der Gemeinde zu erklären.[1] Am Anfang steht bei ihm die Predigt als Äußerung des Gemeindelebens; auf sie führt D. die sog. Paradigmen zurück, wie er eine in ihrer Form sich abgrenzende Gruppe von Geschichten bezeichnet, deren Pointe ein Jesuswort ist. Auf die „Erzähler" in der Gemeinde führt er die „Novellen", wesentlich Wundergeschichten, zurück, die in ihrer „weltlichen" Form ein fortgeschritteneres Stadium der Gemeindeentwicklung verraten. Die Paränese endlich ist das Motiv der Spruchsammlungen. Die Geschichte der Sammlung des Stoffes wird trefflich behandelt und zumal der Einfluß des Mythos für die Entstehung der Komposition des Markusevangeliums nachgewiesen.

Verfährt Dibelius wesentlich konstruktiv, so habe ich mich in meinem Buch über die Geschichte der synoptischen Tradition bemüht, analytisch vorzugehen.[2] Im Grundsätzlichen bin ich mit Dibelius wesentlich einig, auch in vielen einzelnen Urteilen. Ich habe den synoptischen Stoff, vor allem den Redenstoff, vollständiger behandelt und mich dabei bemüht, nicht nur die einzelnen Gattungen herauszuarbeiten, sondern auch ihre Geschichte deutlicher zu erkennen durch die Berücksichtigung der Gesetze des Tradierens in volkstümlichen Überlieferungen. Mein Hauptunterschied von Dibelius ist der, daß ich die formgeschichtliche Betrachtung nicht in der Weise wie er isoliere, sondern sie nur Hand in Hand mit der Sachgeschichte treiben kann. Deshalb steht bei mir die Analyse der Tradition in engstem Zusammenhang mit der Analyse der Schichten der urchristlichen Religion, d. h. also ich suche die Geschichte der synoptischen Tradition bis zur Abfassung der Evangelien zugleich unter der Frage nach dem Unterschied des palästinensischen und hellenistischen Urchristentums zu verstehen. Einen kurzen Abriß meiner Auffassung habe ich in dem Heftchen über die Erforschung der synoptischen Evangelien gegeben.[3]

[1] Martin Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums.* Tübingen 1919, Mohr. VI 108 S.

[2] Rudolf Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition.* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 12). Gött., Vandenh. u. Rupr. 1921. 242 S.

[3] Rudolf Bultmann *Die Erforschung der synoptischen Evangelien.* (Aus der Welt der Religion 4). Gießen 1925, Töpelm. 36 S.

Seither sind eine Reihe weiterer formgeschichtlicher Untersuchungen erschienen, die ich, soweit sie mit dem bisher Ausgeführten in unmittelbarem Zusammenhang stehen, an dieser Stelle bespreche, auch wenn sie begrenzte Probleme behandeln. In einer Abhandlung über die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte hat **K. L. Schmidt** die Evangelienbildung in Analogie gestellt zu volkstümlichen Traditionsbildungen, die sich an geschichtliche oder sagenhafte Persönlichkeiten anschließen, wie Apollonius von Tyana, Franz von Assisi, der große Maggid der chassidischen Bewegnng, Dr. Faust.[1] Die Analogien sollen die Evangelien als zur Kleinliteratur gehörige Volksbücher und Kultlegenden verstehen lehren. Ganz geklärt scheinen mir die Begriffe noch nicht zu sein; denn der Begriff eines kultischen Volksbuchs ist mir höchst fragwürdig.

Die Überlieferung der Leidensgeschichte hat **Bertram** der formgeschichtlichen Analyse unterworfen und dabei gezeigt, wie die Leidensgeschichte aller Evangelisten kein historischer Bericht ist, sondern kultische Erzählung.[2] Ist der Nachweis, daß es sich um Berichte handelt, die von der Frömmigkeit der Kultusgemeinde aus zu verstehen sind, auch zweifellos geglückt, so leiden des Verf. Ausführungen doch unter einem unpräzisen Begriff von Kultus und unter der Vorstellung, daß es eine besondere kultgeschichtliche Methode gäbe, während es sich doch einfach um Formgeschichte handelt, wobei allerdings die Einsicht fundamental ist, daß die Form, um die es sich hier handelt, ihren hauptsächlichen Ursprung im Kultus hat.

Über die synoptischen Streitgespräche handelt eine Monographie von **Albertz**, die im einzelnen manche fruchtbaren Beobachtungen, namentlich über die literarischen Sammlungen von Streitgesprächen, enthält.[3] Die Untersuchung ist leider von der Tendenz gedrückt, möglichst viel von den überlieferten synoptischen Streitgesprächen für „echt" zu halten. Er nennt das: die Gespräche auf ihren „Sitz im Leben" zurückführen, wobei er einen m. W. von Gunkel geprägten Terminus mißversteht. Denn als formgeschichtlicher Terminus bedenkt der „Sitz im Leben" nicht eine einzelne Begebenheit als Ursprung eines einzelnen Berichts, sondern den geschichtlichen Ort, der einer literarischen Gattung zukommt. Wie hier finden sich beim Verf. leider auch sonst Mißverständnisse der eigentlich formgeschichtlichen Aufgabe.

---

[1] *Eucharisterion, H. Gunkel dargebracht 2.* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Gött. 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 50—134. Auch separat erschienen.

[2] Georg Bertram *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult.* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 15). Gött. 1922, Vandenh. u. Rupr. 108 S.

[3] Martin Albertz *Die synoptischen Streitgespräche.* Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums. Berlin 1921, Trowitzsch u. Sohn. VIII 166 S.

Dies Urteil ist leider auch über **Faschers** Buch über die formgeschichtliche Methode zu fällen.[1] Es gibt freilich einen guten Überblick über Vorläufer der formgeschichtlichen Forschung und orientiert vielfach mit berechtigter Kritik über die Arbeiten von Dibelius, Albertz, Bertram, K. L. Schmidt und mir. Aber der Verf. hat den Begriff der Formgeschichte bzw. der Gattung nicht im eigentlichen Sinne verstanden, wenn er den Zusammenhang der Gattung mit der allgemeinen Geschichte übersieht. Die literarische Form ist weder etwas Zufällig-willkürliches noch etwas bloß Ästhetisches, sondern sachgemäße Gestalt bestimmter historischer Lebensäußerungen, so daß also Formgeschichte nicht von Sachgeschichte zu lösen ist, worauf eben jener Terminus „Sitz im Leben" hinweisen will.

Endlich ist hier auf einen Abschnitt in **Boussets** nachgelassenem Werk über die Apophthegmata patrum hinzuweisen, in dem er den Prozeß der Entstehung, Überlieferung und Sammlung der Mönchsanekdoten schildert und diesen Prozeß mit der Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien vergleicht.[2] Die formgeschichtliche Erforschung dieser Entstehungsgeschichte erhält so eine schöne Bestätigung und wird auch im einzelnen durch manche Analogien bereichert.

d) Schallanalyse und Kolometrie.

Ist die Anwendung der formgeschichtlichen Betrachtung auf das Neue Testament fraglos ertragreich gewesen und wird sie ihre Fruchtbarkeit noch weiter bewähren, so bin ich sehr skeptisch, ob eine andere neue Methode, die der Schallanalyse, die der Leipziger Germanist **Sievers** und seine Schüler auch auf das Neue Testament ausgedehnt haben, es zu diskutabeln Ergebnissen bringen kann. 1918 erschien die schallanalytische Untersuchung des Galaterbriefs von dem Sievers-Schüler **W. Schanze**[3], der eine ganze Reihe verschiedener Stimmen im Galaterbrief feststellte. Da wir Neutestamentler wohl alle nicht die Möglichkeit haben, uns mit der schallanalytischen Methode vertraut zu machen, um ein solches Ergebnis nachzuprüfen, waren wir darauf angewiesen, das Ergebnis an dem zu messen, was die Methoden der eigenen Arbeit erkennen ließen, und das bedeutete eine völlige Ablehnung des Ergebnisses. Was die Methode leisten könne, suchte

---

[1] Erich Fascher *Die formgeschichtl. Methode.* Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems (Beihefte zur Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 2). Gießen 1924, Töpelm. IV 236 S.

[2] s. S. 111.

[3] *Das Neue Testament schallanalytisch untersucht. 1. Stück: der Galaterbrief,* hrsg. von Wolfg. Schanze. Leipz. 1918, Hinrichs. 35 S. 2. Aufl. ebenda 1919. XVI u. 12 S.

Lietzmann dadurch festzustellen, daß er den Schallanalytikern einen aus verschiedenen Quellen und einigen eigenen Zusätzen komponierten Text vorlegte.[1] Das Ergebnis war völlig negativ, aber Sievers bestritt energisch das Recht dieses Experiments von der Voraussetzung aus, daß ein so konstruierter Text keine wirkliche Analogie zu den geschichtlich überlieferten Texten bilde.[2] Dies vermag ich nun so wenig wie Lietzmann in seiner Entgegnung[3] einzusehen. Zwar liegt es mir fern zu bestreiten, daß die schallanalytische Methode auf fruchtbaren Voraussetzungen und Beobachtungen beruhe. Daß sie aber zu brauchbaren Ergebnissen geführt habe oder auch nur in ihrem jetzigen Stadium führen könne, glaube ich nicht. Wie kann ihre Arbeit zuverlässig sein, wenn das Ergebnis der Analyse von allen Minuzien des Textes abhängt, wo doch unsere Texte so unsicher sind! Ehe es möglich ist, ihre Arbeit in Beziehung zu der allgemein üblichen Methode literarkritischer Analyse zu setzen, kann ich mir von ihr nichts versprechen. Jedenfalls kann die Tatsache nicht imponieren, daß die Schallanalyse mit experimentellen Mitteln arbeitet; denn ein eigentliches Experiment ist ja nur dort möglich, wo der zu untersuchende Vorgang rein konstruierbar ist, wo der Experimentierende alle Bedingungen übersieht. Das aber ist auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft gerade nicht der Fall. So macht es mir auch gar keinen Eindruck, wenn gewisse Ergebnisse der letztveröffentlichten Arbeit von Sievers[4] mit denen meiner eigenen literarkritischen Analyse merkwürdig übereinstimmen; denn im Gegensatz dazu stehen ganz eklatante Differenzen. Übrigens sind die Ergebnisse, die in der genannten Arbeit mitgeteilt werden, merkwürdig genug, um angeführt zu werden. In der Apokalypse unterscheidet der Verf. außer dem durchlaufenden Grundstock des Werkes neun Stimmen. Eine derselben gehört einem redigierenden Bearbeiter des ganzen Werkes, der seine Tätigkeit auch am Grundstock des Johannesevangeliums ausgeübt hat, und der der *πρεσβύτερος*, der Verfasser von 2. u. 3. Joh., ist. Die Stimme dagegen, auf die der Grundstock des Joh.-Evg. zurückgeht, findet sich auch 1. Joh. 1,1—4,12 und weiter nicht nur in gewissen Partien aller Synoptiker, sondern auch in einigen Zitaten in den Paulus-

[1] *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1919, S. 223—229, 401—419.

[2] *Das N. T. schallanalyt. unters. 2. Stück: H. Lietzmann und die Schallanalyse.* Eine Kritik und eine Selbstkritik. 1921. 48 S.

[3] H. Lietzmann *Schallanalyse und Textkritik.* 37 S. Tüb. 1922, Mohr. Vgl. auch die wesentlich skeptische Äußerung von A. Jülicher, Protestant. Monatshefte 1920. S. 41—56. Positiver urteilt G. Kittel, Theol. Literaturblatt 43 (1922). S. 1—8, 17—22.

[4] Ed. Sievers *Die Johannesapokalypse klanglich untersucht und herausgegeben.* (Abhandl. der phil. hist. Kl. der Sächs. Ak. d. Wiss. Band XXXVIII Nr. 1). Leipz. 1925, Hirzel. 64 S.

Briefen. Sie ist die des Zebedaiden Johannes, von dem also der Apokalyptiker Johannes und der Presbyter (Johannes) zu unterscheiden sind. Die Aufzeichnungen des „Urjohannes" (des Zebedaiden) haben den Verfassern der Evangelien und der Paulusbriefe noch unverstümmelt vorgelegen!

Nach ganz andern Grundsätzen arbeitet der hier endlich noch zu nennende **Roland Schütz**.[1] Er vertritt die Anschauung, daß, wie in der hellenistischen Poesie und Prosa der kolometrische Satzbau herrscht, so auch im Neuen Testament weithin der parallele Bau der Satzglieder nachweisbar sei. Ich glaube, daß der Verf. einen richtigen Gedanken, der in der Tat für Textkritik und Exegese bedeutsam ist, verfolgt, daß er aber nicht genügend zwischen den verschiedenen Formen des Parallelismus differenziert, und daß seine bisherigen Untersuchungen durch eine genauere Analyse der verschiedenen Stilarten weiter ausgebaut werden sollten.

III. Zur Erklärung der einzelnen Schriften des Neuen Testaments.

a) Gesamtkommentare.

Von deutschen Kommentarwerken, die das ganze Neue Testament umfassen, sind außer dem alten kritisch-exegetischen Kommentar von H. A. W. Meyer, von dem in den letzten Jahren nur der Jakobus- und der 2. Korintherbrief in neuer Bearbeitung erschienen sind, Zahns Kommentar zum Neuen Testament und Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament zu nennen. Beide Werke sind fast zum Abschluß gekommen; im Lietzmannschen Handbuch stand bis 1925 nur noch die Erklärung der Apokalypse aus, während in Zahns Kommentar schon ihre erste Hälfte erschienen war. Außerdem sind in beiden Werken verschiedene Bände in neuen Auflagen erschienen, worüber im einzelnen unten zu berichten ist. Das Lietzmannsche Handbuch hat zudem eine höchst erfreuliche Erweiterung erfahren, indem als „Ergänzungsband" ein Kommentar der „Apostolischen Väter" erschienen ist, der die Didache, die beiden Klemensbriefe, den Barnabasbrief, die Ignatianen und den Hirten des Hermas umfaßt. Auch davon wird unten die Rede sein. Der Wert der einzelnen Bände der genannten Werke ist natürlich verschieden. Beide Werke sind voneinander dadurch unterschieden, daß der Zahnsche Kommentar in ausführlicher Erörterung

---

[1] Roland Schütz *Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese.* (Forschgen. z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F. Heft 11). Göttingen 1920, Vandenh. u. Rupr. 27 S. — Derselbe *Die Bedeutung der Kolometrie für das N. T.,* Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XXI (1922) S. 161—184.

und zusammenhängender Darstellung den Text interpretiert, während die Kommentare des Lietzmannschen Handbuchs glossatorisch angelegt, aber mit zahlreichen Exkursen ausgestattet sind. Geht der Zahnsche Kommentar wesentlich in den alten Bahnen einer den logischen Zusammenhang des Textes sorgfältig untersuchenden Exegese, und beruht er dabei auf einer konservativen Beurteilung der kritischen Probleme, so ist das Lietzmannsche Handbuch mit seiner reichen Darbietung des philologischen und religionsgeschichtlichen Materials und mit seiner kurzen Markierung der kritischen, vor allem der literargeschichtlichen Fragen zweifellos das beste Orientierungsmittel, das wir heute besitzen. Indem die eigentlich interpretierenden Ausführungen möglichst knapp gehalten sind, läßt es dem Leser zugleich ein großes Maß der Freiheit eigener Arbeit und eigener Auffassung.

Hinzuweisen ist auch darauf, daß das in erster Linie für Laien bestimmte Werk „Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt", das Joh. Weiß in der 1. und 2. Auflage herausgegeben hatte, 1917/18 in dritter verbesserter und vermehrter Auflage erschienen ist, nunmehr herausgegeben von W. Bousset und W. Heitmüller.[1] Die von J. Weiß geschriebenen Erklärungen der Synoptiker und der Apokalypse sind von den beiden Herausgebern bearbeitet worden. — In dritter verbesserter und vermehrter Auflage erschien auch die Praktische Auslegung des Neuen Testaments für Prediger und Religionslehrer von **F. Niebergall.**[2] Das Buch „sucht die Verbindung zwischen der historisch-kritischen Exegese und der Darbietung des neutestamentlichen Gedankengehaltes herzustellen, wie sie im Gottesdienst, im Unterricht und in der Seelsorge zu geschehen hat." Indem der Verf. dabei nach religionspsychologischer Methode verfährt, gibt er auch dem Exegeten dienliche Hinweise für die Interpretation des Textes. Neuerdings erscheint eine Übersetzung des Neuen Testaments mit kurzen Erklärungen von **O. Holtzmann**[3], von dem die erste Lieferung, die drei Synoptiker enthaltend, vorliegt. Das Werk will nicht der Wissenschaft dienen, sondern der Lektüre von Pfarrern und Religionslehrern. Das Verhältnis von rein exegetischen und kritischen Bemerkungen ist mir nicht recht klar

---

[1] *Die Schriften des N. T. neu übersetzt u. für die Gegenwart erklärt.* Von Joh. Weiß etc. In 3. Aufl. hrsg. von W. Bousset u. W. Heitmüller. 4 Bde, Gött. 1917/18, Vandenh. u. Rupr. VI 511 mit synopt. Tafeln; 460, 318, 319 u. Register: 120 S.

[2] Friedrich Niebergall *Praktische Auslegung des N. T.* für Prediger und Religionslehrer. 3. Aufl. Tüb. 1923, Mohr. VII 662 S.

[3] Oskar Holtzmann *Das N. T. nach dem Stuttgarter griech. Text übersetzt u. erklärt.* 1. Lieferg., Bogen 1—21. Gießen 1925, Töpelm.

geworden, und die sprachlichen Erläuterungen sind oft gar zu dürftig. Aber ein Urteil wird erst möglich sein, wenn das ganze Werk vorliegt. — Über die katholische Exegese orientiert man sich gut aus dem Bonner Handkommentar zum Neuen Testament, der seit 1919 abgeschlossen ist.

b) Synoptische Evangelien und Literatur über Jesus.

Eine Gruppe von Werken über die Synoptiker ist oben im Zusammenhang der formgeschichtlichen Forschung besprochen worden. Aus der Fülle der übrigen Publikationen kann hier nur eine Auswahl genannt werden. Zu den älteren Markus- und Matthäuskommentaren im Zahnschen Kommentarwerk (von denen **Zahns** Matthäus 1922 in 4. Aufl. erschien) und im Lietzmannschen Handbuch kamen in den letzten Jahren Zahns Bearbeitung des Lukas[1] und **Klostermanns** Lukas-Kommentar (unter Mitwirkung von H. Gressmann) heraus. Es ist hervorzuheben, daß der letztere sich vor den Klostermannschen Kommentierungen des Markus und Matthäus durch größere Reichhaltigkeit auszeichnet und den Charakter eines gut orientierenden und zuverlässigen Handbuches hat.[2]

Eine wesentliche Bereicherung hat die Evangelienforschung durch den **Strack-Billerbeckschen** Kommentar zum N. T. erfahren, dessen erste beide bis 1925 erschienene Bände die Evangelien und Acta enthalten und für ihre Erklärung ein umfangreiches Material aus der rabbinischen Literatur in deutscher Übersetzung zusammentragen.[3] Das Parallelenmaterial, das sowohl für sprachliche, terminologische, form- und begriffsgeschichtliche wie für religionsgeschichtliche Forschung bedeutsam ist, macht das Werk zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel, wenn die Fülle des Stoffes auch nicht in jeder Hinsicht gesichtet und durchgearbeitet ist. Speziell zur Bergpredigt hat **P. Fiebig** ein reiches Parallelenmaterial aus rabbinischen Texten gesammelt[4]; die Urtexte sind hier zugleich mit der Übersetzung publiziert und mit Anmerkungen versehen. Da Fiebig im Unterschied von Strack-Billerbeck

[1] Theodor Zahn *Lukas* (Kommentar zum N. T. III). 3. u. 4. Aufl. Leipz. 1920, Deichert. VI 774 S.

[2] Erich Klostermann *Lukas* (Handbuch zum N. T. II S. 359—612). Tüb. 1919, Mohr.

[3] *Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch.* Von Hermann L. Strack u. Paul Billerbeck. I. Das Evang. nach Matth. II. Das Evang. nach Markus, Lukas u. Johannes u. die Apostelgesch. München 1922, 1924, Beck. VIII 1055 u. VIII 867 S.

[4] P. Fiebig *Jesu Bergpredigt.* Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt, ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Erläuterungen und Lesarten versehen. (Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 20). Göttingen 1924, Vandenh. u. Rupr. 82 S.

mehr zusammenhängende Texte gibt, hat seine Sammlung neben jenem Werk ihren selbständigen Wert und ist namentlich für formgeschichtliche Fragen brauchbarer. Eine weitere Sammlung, die vor allem auch dem letzteren Zweck dient, hat P. Fiebig neuerdings vorgelegt in einem Buch über den Erzählungsstil der Evangelien[1], in dem er rabbinische Parallelen zu Herrenworten, speziell zu Gleichnissen, zu evangelischen Apophthegmen und zu Lobsprüchen bzw. Gebeten beibringt.

Auch **K. Bornhäuser** hat verschiedene Untersuchungen zur Erklärung der Evangelien aus der rabbinischen Literatur veröffentlicht, die ihren Schwerpunkt freilich nicht in der Beibringung des Parallelenmaterials haben, sondern in der exegetischen Erörterung der evangelischen Texte.[2] Da der Verf. diese weniger mit Hilfe des rabbinischen Materials als nach der Methode rabbinischer Exegese interpretiert, scheint er mir die eigentliche Aufgabe historischer Interpretation verfehlt zu haben. — Übrigens sei hier noch einmal auf die Untersuchungen zur Sprache Jesu (s. o. S. 114) hingewiesen.

Eine populäre, knapp gehaltene Erklärung der Bergpredigt hat **Weinel** geschrieben, die vor allem ihren religiösen Gehalt herausarbeitet und ihn durch Konfrontierung mit andern Dokumenten sittlichen und religiösen Menschentums charakteristisch beleuchtet.[3] Mir scheint dabei freilich die Eschatologie zu kurz zu kommen, abgesehen davon, daß ich in der Echtheitsfrage skeptischer denke. Für instruktiver halte ich Weinels Büchlein über die Gleichnisse Jesu[4], das außer der Übersetzung der Texte eine formgeschichtliche und literarkritische Behandlung der Gleichnisse Jesu enthält und Jesus als Gleichnisdichter charakterisiert. — Eine Einzelheit aus der Bergpredigt, die Seligpreisung der Friedensbringer, hat **H. Windisch** (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV 1925 S. 240—260) in einen großen religionsgeschichtlichen Zu-

---

[1] P. Fiebig *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht.* (Untersuchungen zum N. T. 11). Leipzig 1925, Hinrichs. 162 S.

[2] Karl Bornhäuser *Das Wirken des Christus durch Taten u. Worte.* (Samml. wissensch. Monographien II). 2. Aufl. Gütersl. 1924, Bertelsm. IX 315 S. Ders. *Die Bergpredigt.* Versuch einer zeitgenössischen Auslegung (ebenso III). 197 S. Ebenda 1923. Vgl. auch: Ders. *Die Gebeine der Toten.* Ein Beitrag zum Verständnis der Anschauungen von der Totenauferstehung zur Zeit des N. T. (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXVI 3). Ebenda 1921. — Ders. *Zeiten und Stunden in der Leidens- u. Auferstehungsgeschichte. Zum Petrusbekenntnis u. zur Hohenpriesterfrage* (ebenso XXVI 4). Ebenda 1921. 82 S.

[3] Heinrich Weinel *Die Bergpredigt,* ihr Aufbau, ihr ursprüngl. Sinn u. ihre Echtheit, ihre Stellung in der Religionsgeschichte u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. (Aus Natur u. Geistesw. 710). Leipz. 1920, Teubner. 116 S.

[4] Ders. *Die Gleichnisse Jesu.* Zugleich eine Anleitung zu einem quellenmäßigen Verständnis der Evangelien (ebenda 46). 4. Aufl. Ebenda 1918. 120 S.

sammenhang gestellt. — Für die Gleichnis-Interpretation hat **H. Gressmann** einen wertvollen Beitrag geliefert (Abhandl. d. Berl. Akad. 1918, phil.-hist. Kl. Nr. 7), indem er das Motiv der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus in der jüdischen Tradition verfolgt und letzlich auf ein ägyptisches Märchen zurückführt.

Eine nützliche Studie über das Markusevangelium legt **M. Werner** vor.[1] Mit Recht widerlegt er die Meinung, daß das Markusevangelium unter dem Einfluß paulinischer Theologie stehe. Die Arbeit bringt es aber nicht zu befriedigenden positiven Ergebnissen, weil der Verf. die neueren traditionsgeschichtlichen Forschungen nicht verwertet und nicht zwischen den Schichten des Evangeliums, vor allem zwischen dem Traditionsmaterial und der Redaktionsarbeit des Evangelisten, unterscheidet. — Über den literarischen Charakter des Lukas-Evangeliums enthält **V. O. Janssens** Dissertation wertvolle Bemerkungen[2], die aber teils durch Verwertung der neueren formgeschichtlichen Arbeiten, teils durch Ausdehnung der Untersuchung auf die Apostelgeschichte des Lukas zu vervollständigen wären. Über die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas hat **H. Gunkel** in der Festgabe für Harnack gehandelt mit dem Ergebnis, daß die beiden Lieder eschatologische Hymnen gewesen sind, wahrscheinlich jüdischen Ursprungs, die der Evangelist mit geringen Änderungen übernommen hat.[3]

Andere Einzeluntersuchungen führen zur Leben-Jesu-Literatur hinüber. In der Festschrift für Bonwetsch[4] versucht **R. Seeberg** in ganz phantastischen Ausführungen für Jesu Mutter arische Abstammung zu erweisen mit Benutzung der jüdischen Pantherasfabel. Demgegenüber stellt **J. Leipoldt** mit Recht fest, daß die Frage nach der rassenmäßigen Abstammung Jesu eine gleichgültige ist gegenüber der Tatsache, daß Form und Inhalt der Gedanken Jesu durchaus jüdische Eigenart zeigen, und daß das, was ihn über das Judentum hinausführt, nicht auf hellenistischen Einflüssen, sondern auf seiner Individualität beruht.[5]

Das Thema und die Motive der Geburtsgeschichte Jesu kommt in den oben (S. 107) genannten Untersuchungen über die Geburt des Heilbringers bzw. über das göttliche Kind zur Verhandlung. Hier sei

---

[1] Martin Werner *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium*, Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutest. Wissensch. 1). Gießen 1923, Töpelmann. 216 S.

[2] Vincent Otto Janssen *Der literarische Charakter des Lukasevangeliums*. Diss., Jena 1917.

[3] Festgabe für A. v. Harnack. Tübingen 1921, Mohr. S. 43—60.

[4] Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch. Leipzig 1918, Deichert, S. 13—24.

[5] Johannes Leipoldt *War Jesus Jude?* (N. T. u. Religionsgesch. 2). Leipz. 1923, Deichert. 74 S. mit 3 Abbild.

ein Hinweis hinzugefügt auf **Franz Bolls** Aufsatz über den Stern der Weisen in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XVIII (1917/18) S. 40—48. — Auf die hellenistische Mystik führt **H. Leisegang** die Erzeugung Jesu durch das *πνεῦμα* zurück, während er in dem bei der Taufe über Jesus kommenden Geist die Muttergottheit einer alten Göttertrias erkennen will.[1] Die Taufe Jesu behandelt eine interessante religionsgeschichtliche Untersuchung **H. Gressmanns** über die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin in diesem Archiv XX (1920/21) S. 1—40, 323—359.

Für die Geschichte der Auslegung der Versuchungsgeschichte Jesu liefert einen nützlichen Beitrag das Buch **P. Ketters**, während des Verf. eigene Interpretation der Versuchungsgeschichte allzusehr von seinem katholisch-dogmatischen Standpunkt beeinträchtigt ist.[2] Als das Thema der Versuchungsgeschichte sucht unter Beibringung religionsgeschichtlichen Materials **S. Eitrem** das Problem Jesus und die Magie nachzuweisen[3] in einer Abhandlung, der von Fridrichsen noch wichtige traditionsgeschichtliche Bemerkungen nachgefügt sind.

Eine lebhafte Debatte hat sich an das Messiasbekenntnis des Petrus und den Lobpreis des Petrus angeschlossen. **A. Dells** Aufsatz in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. XV (1914) S. 1—49 hatte Matth. 16, 17—19 als ein Erzeugnis der an der Petrusgestalt schaffenden Volksphantasie mit dem Hinweis auf die in den Worten enthaltende Mythologie nachweisen wollen. Ihm gegenüber war **O. Immisch** ebenda XVII (1916) S. 18—26 für die Geschichtlichkeit des Wortes eingetreten mit dem Versuch, es aus der Eigenart der geographischen Lokalität zu erklären. Dell hatte demgegenüber ebenda S. 27—32 seine frühere Ansicht behauptet. Andrerseits hatte **A. v. Harnack** in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1918 S. 637—654 auf Grund des mutmaßlichen Tatian-Textes (nach Ephräm) aus dem Komplex der Verse Nr. 18a ausgeschieden und den Rest als eine an Petrus gerichtete Weissagung erklärt, die dem Petrus verheiße, er werde nicht sterben. Mit Recht wehren sich J. Sickenberger (Theol.

[1] Hans Leisegang *Pneuma Hagion*. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griech. Mystik. (Veröffentl. d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. a. d. Univ. Leipz. Nr. 4.) Leipz. 1922, Hinrichs. VI 150 S. Hier auch einige m. E. verfehlte Untersuchungen über die Geist- und Feuertaufe Matth. 3, 11, über die Sünde gegen den heiligen Geist, über das Zungenreden und über die erste Seligpreisung. Der Wert des Buches liegt in dem beigebrachten Material für die hellenistische *πνεῦμα*-Vorstellung.

[2] Peter Ketter *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker*. (Neutest. Abhandlungen VI 3). Münster 1918, Aschendorff. XVII 140 S.

[3] S. Eitrem *Die Versuchung Christi*. Mit Nachwort von A. Fridrichsen Christiania 1924, Grondahl u. Sons. 37 S.

Revue XIX 1920, S. 1—8) und S. Euringer (Festgabe für Erhard 1922 S. 141—179) dagegen, den Satz von der Kirchengründung aus dem Text auszuschalten und dafür den Tatian-Text in Anspruch zu nehmen. In der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XX (1921) S. 165—169 wies K. G. Goetz eine rabbinische Parallele zu Mt 16, 18 nach, die die Übertragung eines rabbinischen Wortes auf Petrus wahrscheinlich macht.

Ich selbst habe in einem Aufsatz über die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX (1919/20) S. 165—174 die Worte Jesu an Petrus als alte aramäische Überlieferung und Schöpfung der Urgemeinde nachzuweisen versucht und dabei die ganze Szene des Petrusbekenntnisses als alte Ostergeschichte aufgefaßt.[1] Dieser Nachweis stand im Zusammenhang mit der Fortführung der Ansicht Wredes, daß der historische Jesus sich nicht für den Messias gehalten habe, daß vielmehr der Glaube an seine Messianität erst in seiner Gemeinde erwachsen sei. Der Widerlegung dieser Ansicht ist **W. Mundles** Aufsatz in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XXI (1922) S. 299—311 gewidmet. Das im Zusammenhang mit dieser Frage stehende Problem des „Messiasgeheimnisses" im Markusevangelium ist ebenda XXII (1923) S. 122—140 von **El. Bickermann** in einem vortrefflichen Aufsatz nach formgeschichtlichen Gesichtspunkten erörtert worden.

Eine Andeutung Ed. Meyers in seinem oben besprochenen Werke aufnehmend, hat **A. v. Harnack** die Verklärungsgeschichte Jesu untersucht.[2] Während Wellhausen und andere in ihr eine in das Leben Jesu zurückverlegte Auferstehungsgeschichte sahen, hält v. Harnack sie für den zuverlässigen Bericht einer Petrusvision, die Petrus kurz nach der (von v. Harnack ebenfalls für geschichtlich angesehenen) Szene des Petrusbekenntnisses erlebte, und meint, daß diese Vision eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Ostervision des Petrus gewesen sei. Eine völlig andere Analyse der Verklärungsgeschichte gibt **E. Lohmeyer** in der Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. XXI (1922) S. 185—215. Er meint, daß der Markusbericht die Kombination zweier Legenden sei, einer aus jüdischen eschatologischen Erwartungen erwachsenen Messiasgeschichte und einer hellenistischen Christusepiphanie.

[1] Vgl. auch die interessanten Versuche von F. Kattenbusch, Matth. 16, 17—19 als echte Jesus-Worte zu verstehen, in der Festgabe A. v. Harnack dargebracht. Tübingen 1921, Mohr. S. 143—172 und in Theol. Studien u. Kritiken 1922, S. 96—131.

[2] Adolf v. Harnack *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1. Kor. 15, 3 ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus.* Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1922 VII S. 62—80.

Zu den Wundern Jesu ist in der oben genannten Festschrift für Bonwetsch (S. 25—47) ein kleiner Beitrag von **A. Titius** erschienen, der mit Hilfe moderner psychiatrischer Erkenntnisse die evangelischen Berichte von Jesu Dämonenaustreibungen verstehen will. Der Verfasser übersieht dabei freilich, daß die Mittel höchstens ausreichen, den Stil solcher Geschichten verständlich zu machen, nicht aber die Geschichtlichkeit der einzelnen Berichte zu beurteilen. Das gleiche gilt für die umfassenderen Versuche von **H. Rust**, die neutestamentlichen Visionen und Weissagungen auf Grund psychologischer Erforschung der okkulten Phänomene zu erklären. Seine Schriften enthalten interessantes modernes Material; er sucht alles Wunderbare durch den Rekurs auf das Unbewußte zu verstehen.[1] Dagegen hat mit voller Einsicht in den Sinn formgeschichtlicher Forschung **A. Fridrichsen** eine erfolgreiche Untersuchung über die Wunder in der christlichen Tradition vorgelegt, in der er vor allem den „Sitz im Leben", d. h. den Ursprung der Wunderüberlieferung in bestimmten Interessen der Gemeinde nachweist und weiter die Debatte über Jesu Wunder aufzeigt und die eigentümliche Schwierigkeit, die für die Gemeinde aus der Wunderfrage erwuchs.[2] — Einen kleinen Beitrag zu den Wundergeschichten lieferte **Hedwig Jahnow** (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV 1925 S. 155—158) durch den Nachweis, daß das Herablassen des Kranken durch das Dach Mark. 2, 4 auf ein exorzistisches Motiv zurückgeht.

Reichlich wenig hat sich die Forschung mit der Passionsgeschichte beschäftigt. In Betracht kommen außer Bertrams „kultgeschichtlicher" Analyse (s. o. S. 120) die betreffenden Abschnitte in den genannten literar- und formgeschictlichen Untersuchungen. Ein Aufsatz von **K. L. Schmidt** in der Christlichen Welt XXXII (1918) Sp. 114—116 behandelt die literarische Eigenart der Leidensgeschichte Jesu. Von Einzeluntersuchungen seien genannt: **M. Dibelius**, Herodes und Pilatus (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XVI 1915 S. 113—126) und sein Beitrag zur Baudissin-Festschrift über die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannesevangeliums.[3] **Marg. Plath**

---

[1] Hans Rust *Wunder der Bibel: I. Die Visionen des N. T. III. Die Weissagungen im N. T.* (Die Okkulte Welt Nr. 67/70 u. 129). Pfullingen ohne Jahreszahl, Baum. 82 u. 44 S. — Zwei vom okkultischen Standpunkt aus verfaßte Hefte von Georg Sulzer über die leibliche Auferstehung und über die Besessenheitsheilungen Jesu (Leipzig 1920 u. 1921, Mutze. 25 u. 52 S.) verdienen kaum der Erwähnung.

[2] Anton Fridrichsen *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (études d'hist. et de phil. relig. publiées par la fac. d. théol. protest. de l'univ. de Strasbourg, fasc. 12). Strasb. et Paris 1925, Librairie Istra. 126 S.

[3] Abhandlungen zur semit. Religionskunde u. Sprachwissenschaft für W. Graf Baudissin S. 125—150. Gießen 1918, Töpelm.

untersuchte das Interesse der urchristlichen Gemeinde an den Judaserzählungen (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XVII 1916 S. 178—188). **Schlatter** behandelte das Herrenwort Luk. 22,36—38.[1] Es enthält nach seiner Meinung die Anweisung an die Jünger, sich durch das Schwert vor Meuchelmördern zu schützen, wenn nach Jesu Tode der Bruch der Synagoge mit den Christen erfolgt sein wird.

Der Gegenstand verschiedener Untersuchungen ist das letzte Mahl Jesu. Hatte **R. Otto** (Christl. Welt 1917 Sp. 246—249) dies Mahl für die Feier des Kiddusch am Vorabend des Pascha erklärt, so widersprach **P. W. Schmiedel** (Protestantische Monatshefte 1917 S. 225—239) mit dem Hinweis, daß die Kiddusch-Feier am Vorabend des Pascha erst nach der Zerstörung Jerusalems eingeführt worden sei. — Ähnlich wie früher Jülicher versucht **K. Goetz** das letzte Mahl Jesu als Gleichnishandlung zu verstehen, in der Jesus seine Person als Speise und Trank für seine Jünger darbietet.[2] — Während sodann **L. von Sybel** (Theol. Stud. u. Krit. 1923 S. 116—124) nachwies, daß die Einsetzungsworte des Abendmahls im Bericht der Synoptiker ein Fremdkörper seien und daß sie auf Paulus zurückgehen[3], will **R. Eisler** (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV 1925 S. 161—192), gestützt auf jüdisches Material, nicht nur ihre Echtheit nachweisen, sondern sogar zeigen, daß auch die Rede vom Lebensbrot Joh. 6 auf echte Jesusworte zurückgeht; seine Ausführungen sind gehaltreich, konstruieren aber allzu gewaltsam. Demgegenüber ist die Solidität **Dalmans** in dem oben (S. 114) erwähnten Aufsatz zu rühmen.

Mehr Interesse ist den Auferstehungsgeschichten zugewendet worden. Zwar **Spittas** phantasievolle Rekonstruktion der Osterereignisse wird kaum jemanden überzeugen.[4] Eine wichtige Analyse aber des Auferstehungskerygmas von 1. Kor. 15, 3—8 enthält **K. Holls** Abhandlung über den Kirchenbegriff des Paulus (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1921 S. 920—947). Seine Analyse wurde von v. Harnack in dem oben genannten Aufsatz über die Verklärungsgeschichte fortgeführt. Im Zusammenhang mit den übrigen Auferstehungsberichten hat **M. Albertz**

---

[1] Adolf Schlatter *Die beiden Schwerter* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XX 6). Gütersl. 1916, Bertelsm. 75 S.

[2] K. G. Goetz *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?* (Unters. z. N. T. 8). Leipz. 1920, Hinrichs. 90 S.

[3] Vgl. auch L. v. Sybels Aufsatz über die Salbungen in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIII 1924 S. 184—193. Der Verf. will zeigen, daß die Geschichte von der Sünderin Luk. 7 eine Umdichtung der Salbungsgeschichte Mark. 14 ist.

[4] Friedrich Spitta *Die Auferstehung Jesu.* Gött. 1918, Vandenh. & Rupr. 113 S.

jenen Abschnitt einer wertvollen formgeschichtlichen Untersuchung unterworfen in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XXI (1922) S. 259—269 In größerem Maßstabe ist endlich die formgeschichtliche Analyse durchgeführt in dem sorgfältigen und bei einer gewissen Einseitigkeit fruchtbaren Buch von **L. Brun** über die Auferstehung Christi.[1] In einem höchst anregenden Aufsatz in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XXIII (1924) S. 281—292 behandelt **El. Bickermann** das Motiv des leeren Grabes, das durch religionsgeschichtliche Parallelen als Korrelativ zum Motiv der Entrückung nachgewiesen wird. Markus habe den üblichen Entrückungsbeweis auf die Auferstehung übertragen, obwohl Entrückungs- und Auferstehungsgeschichten prinzipiell verschieden sind. Im Anschluß an den genannten Aufsatz von Albertz hat **W. Michaelis** in den Theologischen Blättern IV (1925) Sp. 101—109 die Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte im Zusammenhang mit der Auferstehungsüberlieferung behandelt. Er zeigt mit Recht, daß die ursprüngliche Bedeutung der „Himmelfahrtsgeschichte" act. 1 darin besteht, daß sie als Abschiedsszene die letzte Erscheinung des Auferstandenen ist und insofern zu den Ostergeschichten gehört, wie denn L. Brun sie auch mit diesen zusammen behandelt hat.

Wenden wir uns zusammenfassenden Darstellungen des Lebens und der Lehre Jesu zu, so ist zunächst zu bemerken, daß der Streit um die geschichtliche Existenz Jesu immer noch für manche das Interesse nicht verloren hat. Die Schriften von A. Drews sind oben (S. 108f.) genannt. Das oberflächliche Buch von G. Brandes über die Jesus-Sage ist kaum der Erwähnung wert.[2] Energischer prüft **Ed. Hertlein** die christlichen und außerchristlichen Quellen, um auf die Frage: Was wissen wir von Jesus? zu antworten: Nichts! „die Frage, ob er nicht wenigstens existiert habe, nimmt sich daneben lächerlich, nein: kläglich aus".[3] Den Angreifern gegenüber lassen sich auch immer wieder Verteidiger der Geschichtlichkeit Jesu hören. So von katholischer Seite **Franz Meffert**[4] in populärer Form auf Grund reicher Belesenheit mit lehrreichen kritischen Referaten. Auf protestantischer Seite entspricht dem etwa das Büchlein von **Joh. Leipoldt**, das die in Frage kommenden Mythen auf die Eigenart ihrer Frömmigkeit untersucht und sie mit der christlichen Verkündigung von Jesus konfron-

---

[1] Lyder Brun *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung.* Oslo 1925, Aschehong u. Co. (Für Deutschland: Gießen, Töpelmann.) 97 S.

[2] Georg Brandes *Die Jesus-Sage.* Berlin 1925, Reiß. 155 S.

[3] Eduard Hertlein *Was wissen wir von Jesus?* Ohne Verlags- und Jahresangabe. 39 S.

[4] Franz Meffert *Die geschichtliche Existenz Jesu* (Apologet. Tagesfragen III). M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. 212 S.

tiert.[1] Auch **Mehlhorn** beginnt seine Schrift über Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu[2] mit einer Verteidigung der Geschichtlichkeit Jesu, indem er im übrigen gebildete Laien zum kritischen Verständnis der Evangelien anleiten will. Das Büchlein enthält das typische liberale Jesusbild, das mit viel Psychologisieren und Postulieren gezeichnet wird. Eine eingehende Kritik der Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu gibt in einer höchst instruktiven Schrift **H. Windisch** zugleich mit einem Überblick über die verschiedenen Auffassungen von Jesus in der Gegenwart.[3] Über den heutigen Stand der Leben-Jesu-Forschung orientiert auch ein Artikel von **E. v. Dobschütz** in Zeitschr. f. Theologie u. Kirche N. F. V (1924), S. 64—84.

Fr. Loofs will in der Antwort auf die Frage: Wer war Jesus Christus? zeigen, daß es nicht möglich ist, das Leben Jesu als rein menschliches zu verstehen, und daß ihm gegenüber die Geschichtswissenschaft nicht das letzte Wort habe, sondern durch das Verständnis des Glaubens zu ergänzen sei.[4] Wenn er das durch den Nachweis begründet, daß die geschichtliche Forschung es eben zu keinem einheitlichen und glaubhaften Bild Jesu bringe, so heißt das m. E. doch „apologetische Feigen lesen von skeptischen Disteln", wenn der Verf. auch dies Urteil Harnacks nicht gelten lassen will. Ein Roman, dessen Phantasie immerhin durch den Einblick in die zeitgeschichtlichen und geographischen Verhältnisse geleitet ist, ist das Leben Jesu von **J. Lepsius**.[5] In dem aufgeklärten bürgerlichen Moralismus und einer gewissen sentimentalen Romantik des Buches wirken Motive der Aufklärung wie Renans nach.

Im Unterschied hiervon liegt in **Wernles** Jesus eine eindrucksvolle Schilderung der Persönlichkeit und der Verkündigung Jesu auf dem Grunde strengen kritischen Verständnisses der Quellen vor.[6] Die Problematik, die in Jesu Predigt durch die Verknüpfung der religiösen Botschaft mit zeitgeschichtlich beschränkten Vorstellungen gegeben ist, kommt zu starkem Ausdruck, und man darf dies Buch als einen Höhe-

---

[1] Johannes Leipoldt *Sterbende und auferstehende Götter.* Ein Beitrag zum Streite um A. Drews' Christusmythe (N. T. u. Religionsgesch. 2). Leipz. 1923, Deichert. 84 S. mit 4 Abbild.

[2] Paul Mehlhorn *Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu,* 3. Aufl. (Aus Natur u. Geisteswelt 137). Leipz. 1919, Teubner. 130 S.

[3] Hans Windisch *De tegenwoordige stand van het Christusprobleem,* 2. Aufl. Assen 1925, van Gorcum en Comp. 75 S.

[4] Friedrich Loofs *Wer war Jesus Christus?* (deutsche Neubearbeitung des Buches: What is the truth about J. Chr.?). Halle 1922, Niemeyer. 255 S.

[5] Johannes Lepsius *Das Leben Jesu.* Potsdam 1917/18, Tempelverlag. 2 Bde. 382 u. 379 S.

[6] Paul Wernle *Jesus.* 2. Abdruck. Tübingen 1916, Mohr. XV 386 S.

punkt der liberalen Jesusforschung bezeichnen. Man wird freilich fragen müssen, ob in dieser Darstellung das Vertrauen zu den Quellen nicht noch zu groß ist, und ob das Verständnis der Predigt Jesu nicht zu stark bestimmt ist durch die Religiosität eines wesentlich ethisch gerichteten Idealismus. Eine eigentliche Leben-Jesu-Darstellung ist innerhalb der historisch-kritischen Forschung nicht mehr geschrieben worden und kann nach Lage der Dinge nicht mehr geschrieben werden. Die Forschung muß sich damit begnügen, einzelne Probleme seines Auftretens zu erörtern und auf Grund der neuen quellenkritischen wie religionsgeschichtlichen Untersuchungen den Gehalt seiner Verkündigung zu erfassen. Auch ein Bild seiner Persönlichkeit zu entwerfen, reichen die kritisch verstandenen Quellen nicht aus. Freilich haben solche Versuche noch kein Ende genommen.

In zwei Werken behandelt **A. Frövig** das Selbstbewußtsein und Sendungsbewußtsein Jesu.[1] Der Verf. will sich in grundsätzlicher Anerkennung der Kritik nur auf Markus und die Spruchquelle berufen. Als gesichert erscheint ihm zunächst Jesu Tätigkeit als Lehrer und Wundertäter. Aber schon darin erweise sich, daß Jesus über das Maß eines jüdischen Lehrers hinausrage und von überprophetischem Bewußtsein erfüllt sei. So liegen denn nach der Meinung des Verf. auch keine Bedenken mehr vor, ihm das Messiasbewußtsein zuzuschreiben. In der zweiten Studie hat der Verf. diese Gedanken weiter ausgebaut durch Auseinandersetzung mit der Formgeschichte, durch eine religionsgeschichtliche Orientierung über das Sendungsbewußtsein und vor allem durch eine eigentümliche Deutung des Geistesbesitzes Jesu. — All das geht m. E. über das hinaus, was bei der Beschaffenheit der Quellen zu sagen möglich ist.

In einer anderen Lage ist hier natürlich die katholische Forschung, für die etwa **Sickenbergers** Christus nach den vier Evangelien[2] charakteristisch ist. Neuerdings ist die geschmackvolle und in der Erörterung der kritischen Probleme sachliche Darstellung von **A. Reatz** erschienen[3], die in manchen Punkten der protestantischen liberalen Jesusauffassung merkwürdig nahekommt. — In dieser Situation fühlt sich aber auch noch der englische Bischof **A. Headlam,** dessen populäre

---

[1] A. Frövig *Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter nach Markus u. der sog. Redequelle* untersucht. Ein Beitrag zur Frage nach der Messianität Jesu. Leipz. 1918, Deichert. VII 263 S. — Ders. *Das Sendungsbewußtsein Jesu u. der Geist.* Ein Beitrag zur Frage nach dem Berufsbewußtsein Jesu (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXIX 3.) Gütersl. 1924, Bertelsm. 247 S.

[2] Joseph Sickenberger *Christus nach den vier Evangelien* (Bibl. Zeitfragen VII 11/12 u. VIII 9/10). Münster 1915 u. 1917, Aschendorff. 80 u. 72 S.

[3] August Reatz *Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre und sein Werk.* Freiburg 1924, Herder. 354 S.

und kirchlich orientierte Vorlesungen über Jesus wohl von großer Sachkunde und einer sympathischen Wärme erfüllt, aber von den kritischen Bedenken, die die deutsche Forschung bewegen, kaum berührt sind.[1] — Während Headlam aktuell und apologetisch interessiert ist, hat **A. Schlatter** das Bestreben, nur zu beschreiben, was die Quellen sehen lassen. Seine Geschichte des Christus ist im wesentlichen eine neue Bearbeitung des ersten Bandes seiner älteren neutestamentlichen Theologie.[2] Kritische Bedenken drücken auch ihn nicht, so daß er sein Bild auf Grund der Synoptiker und des Johannes zeichnen kann. Andrerseits verfügt er mit seiner Kenntnis der jüdischen Literatur über die Voraussetzungen für die Erfassung der Begrifflichkeit der Predigt Jesu und hat schärfer als in der Regel die kritische Forschung gesehen, daß für die Interpretation Begriffe ferngehalten werden müssen, die uns zwar selbstverständlich sind, die aber aus dem griechischen oder idealistischen Denken stammen. Deshalb gehören gewisse Partien seines eindrucksvollen Buches, in denen die Frage der Quellenkritik zurücktritt, zu dem Besten, was über die Verkündigung Jesu gesagt ist.

c) Paulus.

Da die durch das Schlagwort „Jesus und Paulus" bezeichnete Problematik, die den Übergang der christlichen Predigt vom jüdischen auf den hellenistischen Boden betrifft, also die Problematik der juden- und der heidenchristlichen Urgemeinde, oben zur Sprache kam (S. 85 ff.), so kann hier gleich die Literatur über Paulus angeschlossen werden.

Zunächst ein Hinweis auf die Kommentar-Literatur. Im alten Meyerschen Kommentar hat J. Weiß seine Erklärung der Korintherbriefe nicht zum Abschluß bringen können. Seinem 1910 erschienenen Kommentar zu 1. Kor. folgte 1924 der Kommentar zu 2. Kor. von **H. Windisch**[3], ausgezeichnet durch eine umfassende Gelehrsamkeit, durch gewissenhafte und scharfsinnige Erörterung der exegetischen und kritischen Probleme. Was die ersteren betrifft, so ist das Eingehen auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge zu rühmen, wie sie besonders durch Reitzensteins Arbeiten in den Vordergrund des Interesses gerückt sind. In den kritischen Fragen steht der Verf. in seiner Bestreitung der Einheitlichkeit J. Weiß nahe. Nicht nur, daß er c. 10—13

[1] Arthur Headlam *Jesus Christ in history and faith.* London 1925, Murray. XVIII 230 S.

[2] Adolf Schlatter *Die Geschichte des Christus.* Stuttg. 1920, Calwer Vereinsbuchh. 544 S. — Das vielgenannte Buch von Giovanni Papini, Storia di Christo, Firenze (Jahr?) hat mir nicht vorgelegen.

[3] Hans Windisch *Der zweite Korintherbrief* (Krit.-exeget. Komm. über das N. T. VI). Göttingen 1924, Vandenh. u. Rupr. VIII 436 S.

abtrennt (und zwar als ein späteres Schreiben, in Aufnahme einer Hypothese Krenkels), sondern er faßt auch in c. 1—9 die Möglichkeit von Umstellungen und Einfügungen von Fragmenten verschiedener Briefe energisch ins Auge. — Im Zahnschen Kommentar hat **Zahns** Römerbrief die dritte Auflage erlebt, ebenso der Galaterbrief, beide Bände durchgesehen von Fr. Hauck.[1] Die Gelehrsamkeit des Verf., seine sorgfältige Behandlung der textkritischen Fragen und die eindringende Untersuchung des Textzusammenhangs machen diese Kommentare wertvoll; indessen wird ihr Wert stark beeinträchtigt durch die Unempfindlichkeit des Verf. gegenüber kritischen und religionsgeschichtlichen Fragen wie durch die eigenwillige Art, seine Logik den Texten aufzuzwingen. — Liebevolles Eingehen auf den Text und gewissenhafte Sorgfalt zeichnen auch die Kommentare **Ph. Bachmanns** zu den Korintherbriefen aus.[2] Was die kritischen Fragen betrifft, so hält der Verf. an der Einheitlichkeit von 2. Kor. fest, erwägt jedoch für 6, 14—7, 1 die Möglichkeit einer Interpolation. In der Exegese vermißt man die energische Diskussion der Forschungen Reitzensteins, wie überhaupt das religionsgeschichtliche Interesse. Dies gilt auch für den Philipper-Kommentar **P. Ewalds**, dessen vierte Auflage Wohlenberg durchgesehen hat.[3] Eine starke Monotonie und ein Vorbeigehen an aktuellen wissenschaftlichen Interessen ist allen Bänden des Zahnschen Kommentarwerks eigen.

Im Gegensatz dazu bietet das oben (S. 123f.) schon charakterisierte Kommentarwerk des Lietzmannschen Handbuchs die modernste historische Erklärung der Paulusbriefe. In zweiter Auflage sind **Lietzmanns** Bearbeitungen der Briefe an die Römer, Korinther und Galater erschienen; der ersten ist eine Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe vorausgeschickt.[4] In zweiter Auflage erschien auch **M. Dibelius'** Bearbeitung der Briefe an die Thessalonicher und Philipper.[5] Sind Lietzmanns wie Dibelius' Arbeiten in gleicher Weise durch die Verwendung des neu erarbeiteten Materials der hellenistischen Sprach-

[1] *Kommentar zum N. T.*, hrsg. v. Th. Zahn. VI *Römerbrief* von Th. Zahn. 3. Aufl. IX *Galaterbrief* von Th. Zahn. 3. Aufl. Leipz. 1925 u. 1922, Deichert. 623 u. 301 S.

[2] Wie vorige Anm. VII u. VIII *1. und 2. Korintherbrief* von Ph. Bachmann, 3. Aufl. u. 4. Aufl. Leipzig 1921 u. 1922, Deichert. 493 u. VIII 435 S.

[3] Wie vorige Anm. XI *Philipperbrief* von P. Ewald. 4. Aufl. Leipzig 1923, Deichert. VIII 237 S.

[4] Handbuch zum N. T., hrsg. v. H. Lietzmann, 3. Band: *An die Römer, An die Korinther I. II., An die Galater,* von H. Lietzmann. 2. Aufl. Tübingen 1919/23, Mohr. 129, 160, 42 S.

[5] Wie vor. Anm. *An die Thessalonicher I. II, An die Philipper,* von Martin Dibelius. 2., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 1925, Mohr. 76 S.

und Religionsgeschichte charakterisiert, so sind sie insofern differenziert, als Lietzmanns Erklärungen durch sorgfältige Rücksicht auf die Textgeschichte ausgezeichnet sind, während bei Dibelius die Fruchtbarkeit formgeschichtlicher Betrachtungsweise für die Exegese sichtbar wird, der gegenüber sich Lietzmann ziemlich spröde verhält.

Ich habe die Kommentare des Lietzmannschen Handbuchs als typisch für die modernste historische Pauluserklärung bezeichnet. Gemeint ist damit, daß sie auf der Höhe moderner philologisch-historischer Arbeit stehen, die aus umfassender Kenntnis des zeitgeschichtlichen Materials die Dokumente an ihrem zeitgeschichtlichen Ort in ihren zeitgeschichtlichen Bedingtheiten versteht. Man könnte versucht sein, auch diese Interpretationsweise nunmehr als überholt zu bezeichnen, wenn man die Kommentare Karl **Barths** zu den Briefen an die Römer und an die Korinther liest.[1] Indessen wäre es ein Mißverständnis zu glauben, daß hier an die Stelle historisch-philologischer Erklärung eine neue, etwa gar erbauliche gesetzt werden soll. Vielmehr setzt Barths Erklärung jene durchaus voraus, wenigstens grundsätzlich, wenn er auch nicht allzu oft von ihr Gebrauch macht. Worin aber besteht das Neue seiner Kommentare, soweit es für unsern Zusammenhang in Betracht kommt? Wie die Erklärung eines philosophischen Textes, etwa des Platon oder Aristoteles, natürlich nicht damit auskommt, die zeitgeschichtlichen Bedingtheiten des Textes nachzuweisen, sondern ein Verhältnis des Interpreten zur Sache, zur philosophischen Problematik, um die es sich handelt, voraussetzt, so kann auch ein Dokument der Religion oder der Theologie offenbar nicht endgültig erklärt werden, wenn es nur zeitgeschichtlich fixiert wird, sondern es muß auch von der Sache aus verstanden werden; auch sein sachlicher Ort muß sozusagen fixiert werden. Wird in solcher Erklärung der Standpunkt der Exegeten sich auch stärker geltend machen als in einer rein zeitgeschichtlich orientierten Exegese, in der mittels objektiver Kriterien argumentiert werden kann, so ist doch eine gewisse Labilität in der Sache selbst begründet, und die Geschichtswissenschaft darf von vornherein nicht beanspruchen, ihre Ergebnisse mit der gleichen Exaktheit erarbeiten zu können wie Mathematik und Naturwissenschaft. Das geschichtliche Verständnis eines Textes ist eben auch selbst ein Vorgang der Geschichte. Von diesem Gesichtspunkt aus halte ich die Kommentare Barths, was auch im einzelnen an ihnen auszusetzen sei, für einen notwendigen Fortschritt, und wieweit sie für die Geschichte der Exegese epochemachend sein werden, hängt davon ab, wieweit es gelingen

[1] Karl Barth *Der Römerbrief,* 4. Aufl. (1. Aufl. 1919!). München 1925, Kaiser. 525 S. — *Die Auferstehung der Toten.* Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15. 2. Aufl. (1. Aufl. 1924). München 1925, Kaiser. 125 S.

wird, über die Einseitigkeit, mit der Barth seinen Gesichtspunkt durchführt, hinauszukommen und die sachlich orientierte Exegese mit der zeitgeschichtlichen zu einer Einheit zu verbinden. Widerstrebt der Stil seines „Römerbriefs" einer solchen Verbindung zunächst aufs stärkste, so läßt die „Auferstehung der Toten" (in Wahrheit eine knappe Erklärung des ganzen ersten Korintherbriefs) die Möglichkeit einer solchen gemeinsamen Arbeit durchaus erkennen. Hier tritt auch die im „Römerbrief" oft störende Art, die Sache, um die es sich im Texte handelt, in der Begrifflichkeit des Marburger Neu-Kantianismus zu fassen, in erfreulicher Weise zurück.

An einzelnen kritischen und exegetischen Untersuchungen zur paulinischen Literatur sei Folgendes genannt. Von Echtheitsfragen ist das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs (von Einleitungen und Kommentaren abgesehen) in einer Reihe von Abhandlungen untersucht worden. Für die Echtheit tritt natürlich der katholische Forscher **J. Wrzol** ein, dessen Buch eine gute Übersicht über die ganze Diskussion, leider nur bis 1908 enthält.[1] **W. Hadorn**, dem gleichfalls die Echtheit feststeht, verficht die Abfassung beider Thessalonicherbriefe (und zwar in der Reihenfolge 2. 1. Thess.) während der sog. dritten Missionsreise des Paulus[2] und glaubt in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX (1919/20) S. 67—72 diese These durch einen Hinweis auf Marcions Kanon stützen zu können.

Umstritten ist noch immer Zeit und Ort der Abfassung des Philipperbriefs; nicht zum erstenmal sucht **P. Feine** die durchaus diskutable, aber schwer zu entscheidende These zu verfechten, daß der Philipperbrief in der ephesinischen Gefangenschaft des Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief geschrieben sei.[3] Die exegetisch umstrittene Stelle des Philipperbriefs 2, 6—11 hat Anlaß gegeben zu einer Debatte zwischen **Werner Jäger** (Hermes L 1915 S. 537—553) und **Adolf Jülicher** (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XVII 1916 S. 1—17), zu der sich z. B. auch P. W. Schmidt (Protestant. Monatshefte XX 1916 S. 171—176) geäußert hat.

Eine dringende Aufgabe harrt noch ihrer Erledigung: die religionsgeschichtliche Analyse der Briefe an die Kolosser und Epheser,

---

[1] Josef Wrzol *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht* (Bibl. Studien XIX 4). Freiburg 1916, Herder. XI 152 S.

[2] W. Hadorn *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXIV 3/4). Gütersl. 1919, Bertelsm.

[3] Paul Feine *Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus*, mit einer Anlage über Röm. 16, 3—20 als Epheserbrief (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XX 4). Gütersloh 1916, Bertelsmann. 149 S.

wie sie sich unter dem Eindruck der neu erschlossenen Quellen (S. 103 ff.) und der Forschungen Reitzensteins nahelegt. Sie würde auch zu einem sicherern Urteil in den unabgeschlossenen kritischen Fragen führen. Zu einzelnen Fragen der anderen Paulusbriefe liegen dagegen wichtige Untersuchungen vor. **Lütgerts** in der Verfolgung früherer Untersuchungen geführter Versuch, den Galaterbrief als gegen die doppelte Front von Gesetzesleuten und antinomistischen Gnostikern gerichtet zu erweisen, kann ich nicht für überzeugend halten.[1] **Reitzenstein** hatte in anderem Zusammenhang[2] den paulinischen Satz von Glaube, Liebe, Hoffnung 1. Kor. 13, 13 als antithetische Verwendung einer gnostischen Formel erklärt. **A. v. Harnack** hatte ihm heftig widersprochen (Preuß. Jahrb. CLXI 1916 S. 1—14), und Reitzenstein verteidigte seine Auffassung mit neuen Gründen und neuem Material in zwei Aufsätzen in der Histor. Zeitschr. CXVI (1916) S. 189—208 und in den Nachrichten der Gött. Ges. d. Wissensch. 1916 phil.-hist. Kl. S. 367—416, wozu noch seine Ausführungen am letztgenannten Ort 1917 S. 130—151 kommen. Wichtige Äußerungen zur Debatte sind die von M. Dibelius (Wochenschr. f. klass. Phil. 1916, Sp. 1041/42), von R. Schütz (Theol. Lit.-Ztg. 1917, Sp. 455) und P. Corssen (Sokrates N. F. VII 1919 S. 18—30). — Inzwischen haben **Edvard Lehmann** und **Anton Fridrichsen** (Theol. Stud. u. Krit. 1922 S. 55—95) das ganze Kapitel 1. Kor. 13 für eine spätere christliche Diatribe erklärt, die in den Brief des Paulus eingeschoben wurde. Überzeugt das Ergebnis ihrer gemeinsamen Ausführungen auch nicht, so sind sie doch wertvoll durch ihre begriffsgeschichtlichen und stilkritischen Beiträge.

Das 1. Kor. 13, 12 und 2. Kor. 3, 18 bei Paulus sich findende Spiegelmotiv hatte Reitzenstein in jenen Zusammenhängen behandelt, indem er das Motiv auf gnostisch-mystische Spekulationen zurückführen wollte.[3] In einem Aufsatz in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX (1919/20) S. 2—10 äußerte sich auch Corssen hierzu, ebenfalls Kurfeß (Der Katholik 1918 S. 241—267). Andrerseits hatte H. Achelis (in der S. 127 genannten Festschrift für Bonwetsch S. 56—62) 1. Kor. 13, 12 aus dem antiken Gebrauch der Katoptromantie erklärt. — Eine weitausgreifende Debatte über den Begriff μάρτυς, in der auch das ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ 1. Kor. 15, 15 eine Rolle spielt, ist besonders durch

---

[1] Wilhelm Lütgert *Gesetz u. Geist.* Eine Untersuchung zur Vorgesch. des Galaterbriefs (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXII 6). Gütersloh 1919, Bertelsmann. 106 S.

[2] Richard Reitzenstein *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 7). Göttingen 1916, Vandenh. u. Rupr. S. 100—102 u. S. 242 f.

[3] Historia Monachorum etc. S. 243—255.

Holl und Reitzenstein entfesselt worden; sie liegt aber wesentlich außerhalb des hier uns beschäftigenden Gebietes, so daß ich hier nur den wichtigen Beitrag A. Schlatters nenne, der das neutestamentliche und jüdische Material verarbeitet[1], und im übrigen auf das zusammenfassende Referat von Hans von Soden verweise (Zeitschr. f. Kirchengeschichte N. F. II 1921 S. 162 f.), das freilich durch die inzwischen erschienene Literatur ergänzt werden muß. — Über die Frage der *παρθένοι* in 1. Kor. 7 orientiert Jülichers Aufsatz in den Protestantischen Monatsheften XXII (1918) S. 97—118. — Zu 2. Kor. 2, 14 f. sei hingewiesen auf E. Lohmeyers Studie über den göttlichen Wohlgeruch.[2]

Exegetische Beiträge zu den Paulusbriefen bietet **Erich Stanges** Aufsatz über Diktierpausen in den paulinischen Briefen (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XVIII 1917/18 S. 109—117), in dem ein richtiger Gedanke über das Maß ausgebeutet wird, und seine Schrift über die paulinischen Reisepläne[3], die in der Aufspürung der Motive für die Reisen des Paulus reichlich stark mit Vermutungen arbeitet. Fruchtbarer für die Analyse der paulinischen Begriffswelt ist **Otto Egers** Aufsatz über Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XVIII (1917/18) S. 84—108.[4] In entsprechender Weise macht **G. Kittel** seine rabbinischen Studien für die Paulusexegese fruchtbar.[5] Sein Buch enthält außer dem Versuch eines Nachweises, daß im Talmud gelegentlich auf Paulus Bezug genommen wird, und außer einer für eine ganze Reihe neutestamentlicher Stellen nützliche Abhandlung über runde Zahlen vor allem einen Beitrag zur Interpretation des schwierigen Abschnitts 1. Kor. 11, 2—16; die *ἐξουσία*, die die Frau auf dem Haupte tragen soll, wird als „Hülle, Schleier“ erklärt, indem einleuchtend eine Fehlübersetzung eines semitischen Wortes angenommen wird. Weniger überzeugend ist die Interpretation der *ἄγγελοι*, um derentwillen die Frauen verschleiert sein sollen, als der Schutz- und Dienstengel.

Eine sorgfältige Monographie, die für gewisse Partien des ersten Korinther- und des Römerbriefs wertvoll ist, legt **Max Rauer** unter dem

[1] Adolf Schlatter *Die Märtyrer in den Anfängen der Kirche* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XIX 3). Gütersloh 1915, Bertelsmann. 86 S. S. auch Dornseiff, d. *Archiv* 22 (1923/4) 133 ff.

[2] Ernst Lohmeyer *Vom göttlichen Wohlgeruch.* Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1919 Nr. 9.

[3] Erich Stange *Paulinische Reisepläne* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXII 5). Gütersloh 1918, Bertelsmann. 78 S.

[4] Vgl. auch Otto Eger *Rechtsgeschichtliches zum N. T.*, Rektoratsprogramm. Basel 1919, Reinhardt.

[5] Gerhard Kittel *Rabbinica.* Leipzig 1920, Hinrichs. 47 S.

Titel: Die „Schwachen“ in Korinth und Rom vor.[1] Nach seiner Meinung sind jene ängstlichen Christen in Korinth, die das Götzenopferfleisch verabscheuen, Heidenchristen, die durch den Genuß der geweihten Speise unter die Macht der Dämonen zu geraten fürchten, während in Rom vielmehr asketische Gedanken orphisch-pythagoreischen Ursprungs einen Teil der Gemeinde fasziniert haben. — Die Missionspredigt des Paulus hat **A. Oepke** trotz aller Vorsicht reichlich hypothetisch und oft modernisierend zu rekonstruieren versucht.[2]

Sehr zahlreich sind die Untersuchungen und Abhandlungen, die entweder einzelne Fragen der paulinischen Theologie zum Thema haben oder eine zusammenfassende Darstellung des Paulus geben. Ein allgemein orientierendes Referat über die Stellung des Paulus im Urchristentum gibt **K. L. Schmidt.**[3] Von Gesamtdarstellungen ist **E. Vischers** feines Paulusbüchlein in zweiter Auflage erschienen.[4] Eine Diskussion der aktuellen Probleme ist in dieser populären Darstellung natürlich nicht gegeben; die Hauptsache ist für den Verfasser das Charakterbild des Apostels. Erhebt dies Büchlein nicht den Anspruch auf Bedeutung für die Wissenschaft, so kann ich solche trotz des erhobenen Anspruchs auch dem Paulus **Deißmanns** nicht zuerkennen.[5] Von wissenschaftlichem Wert sind nur die Beilagen über den Prokonsulat des Gallio und den Altar des unbekannten Gottes; im übrigen enthält das breit und schwülstig geschriebene Buch eine total verzeichnete Paulusgestalt.

Eine zusammenfassende Paulusdarstellung geben auch die Schriften von **O. Schmitz** über das Lebensgefühl des Paulus[6] und von **W. Mundle** über das religiöse Leben des Apostels Paulus.[7] Beide Verfasser bemühen sich in dem oben (S. 137) angedeuteten Sinn, darüber hinauszukommen, den Paulus durch Ableitung seiner Anschauung aus den zeitgeschichtlichen Voraussetzungen zu verstehen. Die Kausalbetrachtung wird ausdrücklich abgelehnt als ungeeignet, zu dem Verständnis des

[1] Max Rauer *Die Schwachen in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen* (Bibl. Studien XXI 2/3). Freiburg 1923, Herder. XVI 192 S.

[2] Albrecht Oepke *Die Missionspredigt des Apostels Paulus* (Missionswiss. Forschungen 2). Leipzig 1920, Hinrichs. 240 S.

[3] *Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen,* 39. Folge. Gießen 1924, Töpelmann. 32 S.

[4] Eberhard Vischer *Der Apostel Paulus und sein Werk* (Aus Natur u. Geistesw. 309, 2. Aufl.). Leipzig 1921, B. G. Teubner. 141 S.

[5] Adolf Deißmann *Paulus,* eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. 2. Aufl. Tübingen 1925, Mohr. XV 292 S.

[6] Otto Schmitz *Das Lebensgefühl des Paulus.* München 1922, Beck. VIII 132 S.

[7] Wilhelm Mundle *Das religiöse Leben des Apostels Paulus.* Leipzig 1923, Hinrichs. VIII 150 S. Auch auf Mundles ansprechenden Aufsatz *Die Eigenart der paulinischen Frömmigkeit* (Marburg 1920, Elwert. 19 S.) sei hingewiesen.

eigentümlichen Phänomens Paulus zu gelangen. Es fragt sich nur, ob die Kategorien ausgebildet sind für eine solche Aufgabe. Mundle stellt der „historischen" Betrachtungsweise die „phänomenologische" gegenüber; ich zweifle aber, ob er wirklich mit phänomenologischen Kategorien arbeitet und nicht einfach mit denen einer beschreibenden Psychologie. Seine Beschreibung der Struktur der paulinischen Frömmigkeit in ihrer inneren Gesetzmäßigkeit ist interessant und enthält im einzelnen viele treffenden Beobachtungen, scheint mir aber im ganzen nicht zur Klärung der paulinischen Gedankenwelt zu führen, was sie doch beansprucht, auch wenn das Thema nur die „Frömmigkeit" des Paulus ist. Besonders wertvoll scheint mir Schmitz' Untersuchung zu sein, wenn auch die im Anschluß an Dilthey und seine Schüler gewählte Kategorie des „Lebensgefühls" nicht geeignet ist, das eigentliche Interesse des Verfassers zum Ausdruck zu bringen. Der Ausdruck ist vieldeutig und verführt den Verfasser immer wieder zu psychologischen Analysen, wo er doch in Wahrheit ein sachliches Problem, nämlich wie Paulus seine Existenz aufgefaßt hat, behandeln will. Daß Paulus die Existenz des Christen nicht als eine Zuständlichkeit, sondern als in lebendiger geschichtlicher Bewegung befindlich gedeutet hat, kommt bei dem Verfasser wohl zum Ausdruck, wenn er auch die Bedeutung der Eschatologie nicht hoch genug eingeschätzt hat. Die trefflichen Ausführungen über die sog. Mystik des Paulus müßten begrifflich weitergeführt werden.

Ein viel verhandeltes Einzelproblem, die Stellung des Paulus zum Judentum, ist in dem nachgelassenen Büchlein des im Weltkriege gefallenen **Fr. Philippi** mit Besonnenheit und Scharfsinn, mit dem Blick für geschichtliche Zusammenhänge und die Bedeutung der Einzelfragen in ihnen behandelt worden.[1] Die an sich nicht neuen Ergebnisse bedeuten eine Widerlegung der Harnackschen Paulusauffassung. — Gleichfalls das nachgelassene Werk eines als Held gefallenen jungen Forschers ist **Tr. Schmidts** durch sorgfältige Exegese ausgezeichnete Monographie über das *σῶμα Χριστοῦ*.[2] Sie weist mit Recht darauf hin, daß für Paulus das individuelle Verhältnis des Gläubigen zu Christus und seine Zugehörigkeit zur Gemeinde als dem Leibe Christi eng zusammengehören; und sie leistet eine tüchtige Vorarbeit zu der Frage, wie die Gemeinde, die Kirche ins christliche Glaubenssymbol gekommen ist als gleichwertige Größe neben dem Geist, neben Gott und Christus; freilich fehlte dem Verfasser noch eine scharfe Begrifflichkeit und ein kritischer Blick.

---

[1] Fritz Philippi *Paulus und das Judentum nach den Briefen und der Apostelgeschichte*. Leipzig 1916, Hinrichs. 68 S.

[2] Traugott Schmidt *Der Leib Christi* (*Σῶμα Χριστοῦ*). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken. Leipzig 1919, Deichert. VIII 256 S.

Das vielverhandelte, durch Bousset und Deißmann vor allem aktuell gewordene Problem der Christusmystik des Paulus wird von einer bestimmten Seite her durch **O. Schmitz** angegriffen, der die Christusgemeinschaft des Paulus in das Licht seines Genetivgebrauchs stellen will.[1] Das Buch mit dem grotesken Titel ist eine sehr solide, auf gründlicher Exegese beruhende Arbeit, das von richtigen Beobachtungen ausgeht und einen richtigen Grundgedanken verfolgt. Der Verfasser sieht, daß die Möglichkeiten logischer Verknüpfung in der Sprache nicht allen tatsächlichen Zusammenhängen religiösen Anschauens oder Empfindens entsprechen, und daß daher die grammatisch-logischen Kategorien den Sinn der für Paulus charakteristischen Genetivverbindungen (es handelt sich um die Christus-Genetive) nicht zum Ausdruck bringen. Nur scheint mir der Verfasser diesen Gedanken zu übertreiben, nicht nur indem er übersieht, daß manche der fraglichen Genetivverbindungen traditionelle technische Wendungen oder auch rhetorische Augenblicksbildungen sind, sondern vor allem darin, daß er aus jener richtigen Beobachtung folgert, die Christus-Genetive als allgemein-charakterisierende Genetive zu fassen, die ihren sprachpsychologischen Wurzelboden in der pneumatischen Christusgemeinschaft des Paulus haben. Die alte Fragestellung, ob im einzelnen Fall Genetiv subj. oder obj. usw. scheint mir ihr Recht zu behalten; die Exegese hätte nur im einzelnen Fall zu konstatieren, wieweit die logische Form die Intention des Gedankens zum Ausdruck bringt bzw. mit ihr in Konflikt kommt. Auch scheint mir das sachliche Problem der Christusgemeinschaft von Schmitz nicht deutlich genug geklärt zu sein.

Zu solcher Klärung führt leider auch nicht **W. Webers** Schrift über Christusmystik des Paulus.[2] Mit höchst fragwürdigen religionspsychologischen Kategorien und ohne saubere Exegese konstruiert der Verfasser die religiöse Struktur des Bekehrungserlebnisses des Paulus, aus dem er — obwohl wir über dies Erlebnis ja fast nichts wissen[3] — die Religion des Paulus versteht, dem er nicht nur Christus-, sondern auch Gottesmystik zuschreibt. Auch **Emil Webers** schon vorher erschienener Aufsatz über die Formel in Christo Jesu und die paulinische Christusmystik (Neue kirchl. Zeitschr. XXXI 1920 S. 213

[1] Otto Schmitz *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs* (Neutest. Forschungen, 1. Reihe: Paulusstudien, 2. Heft). Gütersloh 1924, Bertelsmann. 270 S.

[2] Wilhelm Weber *Christusmystik.* Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit (Untersuchungen zum N. T. 10). Leipzig 1924, Hinrichs. VII 131 S.

[3] Vgl. Heitmüllers oben (S. 88) genannten Aufsatz über *die Bekehrung des Paulus,* Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXVII 1917, S. 136—153.

bis 260) verfügt nicht über die Kategorien, die zur Klärung des Problems führen können, wenn der Aufsatz auch sorgfältiger gearbeitet ist als das schon stilistisch mangelhafte Buch seines Namensvetters. — Ähnliches gilt von **Sommerlaths** Untersuchung über den Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, die an falscher Systematisierung leidet und die richtig gestellte Frage, wie sich Rechtfertigung und neues Leben bei Paulus verhalten, zu keiner befriedigenden Lösung führt.[1] Alle die genannten Schriften ermessen nicht die Bedeutung, die für Paulus die Eschatologie (ich meine nicht die apokalyptische Spekulation) hat.

Das gleiche ist über den Versuch des vom Gedanken der „inneren Form“ faszinierten **H. Leisegang** zu sagen, der mit Unterstützung von geometrischen Figuren Paulus als Denker darstellt und sein Denken nach dem Typus der dialektischen Philosophie, wie sie in Heraklit und Hegel repräsentiert ist, zeichnet.[2] Ohne eine Ahnung, was die Eschatologie für Paulus bedeutet, konstruiert er die paulinische Anschauung als eine Dialektik des Seins, obwohl doch gerade die dialektische Einheit der Gegensätze bei Paulus fehlt und Paulus weder eine ἀρχή kennt, aus der die Einheit des Seins zu verstehen wäre, noch ein *μεταπίπτειν* der Gegensätze. Denn für Paulus bilden Leben und Tod bzw. die ὁδὸς *ἄνω* und die ὁδὸς *κάτω* gerade nicht die Einheit des Seins, sondern Sünde und Tod werden durch Gottes geschichtliche Tat vernichtet und das Ende ist nicht an den Anfang geknüpft.

Gegenüber solchen Experimenten sind die soliden, auf gründlicher Durcharbeitung der wissenschaftlichen Literatur und sorgfältiger Exegese beruhenden Werke katholischer Forscher eine Wohltat und bedeuten manchmal eine größere Förderung, auch wenn sie der kritischen Schärfe entbehren und die sachliche und religionsgeschichtliche Problematik nicht zu ihrem vollen Recht kommen lassen. In diesem Sinne ist zu nennen **G. Kurzes** Darstellung des Engels- und Teufelsglaubens des Apostels Paulus[3], die sich wesentlich mit dem 1909 erschienenen Buche von M. Dibelius über die Geisterwelt im Glauben des Paulus auseinandersetzt. Die exegetisch gehaltenen Ausführungen des Verfassers sind freilich von der Tendenz getragen, die Aussagen des Paulus zu systematisieren und möglichst alles Mythologische auszuschalten. Ferner **W. Reinhards** Untersuchung der paulinischen Vor-

[1] Ernst Sommerlath *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus.* Leipzig 1923, Dörffling u. Franke. 104 S.

[2] Hans Leisegang *Der Apostel Paulus als Denker.* Leipzig 1923, Hinrichs. 45 S.

[3] Georg Kurze *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus.* Freiburg 1915, Herder. VIII 168 S.

stellungen vom Geist.[1] Die Tendenz zur Systematisierung haftet auch ihr an, und der dogmatische Standpunkt kann sich in der Interpretation nicht verleugnen; aber sie hat doch das Verdienst, die einfachen Tatbestände des Quellenmaterials sauber herauszustellen ohne verfrühte „Deutung“ aus einer „inneren Form“ oder mittels einer fragwürdigen Psychologie, und es läßt sich nicht leugnen, daß die katholische Begrifflichkeit gewisse paulinische Aussagen leichter in ihrem eigentlichen Sinne erfaßt als die moderne Geistigkeit. Endlich **W. Schaufs** Untersuchung des paulinischen Sarxbegriffs[2], die in ständiger Auseinandersetzung mit der protestantischen Forschung geführt ist und durch nüchterne Sachlichkeit, aber auch durch eine stark moralistische Paulusauffassung gekennzeichnet ist.

Auf protestantischer Seite sind die Untersuchungen ertragreicher, die eine konkrete Einzelfrage in bezug auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der paulinischen Theologie behandeln. **Deißners** Buch über das Verhältnis des Paulus zur hellenistischen Mystik hat schon die zweite Auflage erlebt.[3] Es ist durch sorgfältige Exegese ausgezeichnet und enthält richtige Beobachtungen, ist aber nicht in hinreichend tiefer Erfassung der hellenistischen Mystik begründet. Die Schrift des gleichen Verfassers über Paulus und Seneca bringt eine durch gut gewähltes Material illustrierte und interessante Gegenüberstellung, wird aber wiederum dem religionsgeschichtlichen Problem nicht gerecht, weil sie beide Größen zu einheitlich und schematisch darstellt.[4] Reichlich schematisch ist auch die Konfrontierung von Paulus und Epiktet durch **O. Schmitz**[5], die m. E. weder dem Epiktet noch dem Paulus gerecht wird. Der Gegensatz ist wohl im allgemeinen richtig gezeichnet, aber doch nicht in der Tiefe erfaßt, da die Anthropologie der beiden verglichenen Anschauungen nicht tief genug analysiert wird. Doch ist die Schrift instruktiv und bietet eine gute Materialsammlung.

[1] Wilhelm Reinhard *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen* nach den Briefen des Apostels Paulus (Freib. Theol. Studien 22). Freiburg 1918, Herder. XV 164 S.

[2] Wilhelm Schauf *Sarx.* Der Begriff „Fleisch“ beim Apostel Paulus unter bes. Berücksichtigung seiner Erlösungslehre (Neutest. Abhandlung XI 1/2). Münster 1924, Aschendorff. XVI 208 S.

[3] Kurt Deißner *Paulus und die Mystik seiner Zeit,* 2. Aufl. Leipzig 1921, Deichert. 149 S.

[4] Kurt Deißner *Paulus und Seneca* (Beitr. z. Förd. christ. Theol. XXI 2). Gütersloh 1917, Bertelsmann. 44 S.

[5] Otto Schmitz *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus.* Ein religionsgesch. Vergleich (Neutest. Forschungen, 1. Reihe: Paulusstudien 1. Heft). Gütersloh 1923, Bertelsmann. 80 S.

Durch ihr Material und durch die Sorgfalt der Untersuchung ist auch **R. Liechtenhans** Vergleich der göttlichen Vorherbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Philosophie ausgezeichnet.[1] In der verdienstlichen Darstellung mittelstoischer πρόνοια-Lehre hätte der Verfasser die innere Spannung im stoischen System stärker zur Geltung bringen sollen, die durch die Aufnahme orientalisch-mystischer Gedanken in den stoischen Monismus gebracht wird. Übrigens konnte der Verfasser die Arbeiten von Heinemann und Reinhardt über Poseidonios noch nicht verwerten. Als ergänzend kommt zu dem Buche Liechtenhans sein Aufsatz über die Überwindung des Leidens bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa in der Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, N. F. 3 (1922) S. 368—399.

Die Ethik des Paulus ist durch **A. Juncker** monographisch behandelt worden; dem ersten 1904 erschienenen allgemeinen Teil folgte 1919 der zweite Teil, der die „konkrete Ethik" behandelt.[2] Nach einer Charakteristik der christlichen Frömmigkeit werden die Themata „Der Christ und die Welt" und „Der Christ und die Kirche" behandelt. Ist das Buch auch sorgfältig und umsichtig gearbeitet, so befriedigt es doch nicht. Die sog. Ethik des Paulus ist viel zu sehr gegenüber der ethisch-paränetischen Tradition der hellenistisch-jüdischen und gemeinchristlichen Propaganda isoliert, womit einerseits zusammenhängt, daß die formalen Motive der paulinischen Paränese nicht zur Geltung kommen, und andrerseits, daß die Konkurrenz von traditionellen und original-paulinischen Gedanken übersehen ist. In der Hinsicht, in der allein von der Originalität der paulinischen Ethik geredet werden kann, nämlich in der Verknüpfung der traditionellen Paränese mit den grundsätzlichen Anschauungen des Paulus, versagt der Verfasser auch, da er keine eindringenden Strukturanalysen wichtiger Begriffe gibt. — Über eine grundsätzliche Frage betreffs der paulinischen Ethik, nämlich über das Verhältnis der ethischen Imperative zur Anschauung von der Entsündigung des Gerechtfertigten, hat sich eine Debatte entsponnen zwischen Windisch und mir (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIII [1924] S. 123—140 und S. 265—281).

Endlich ist hier einer Debatte zu gedenken, die zwar in die Problematik des „apostolischen Zeitalters" hineingehört, in der es sich aber doch wesentlich um die Stellung des Paulus handelt. Der bedeutsame

---

[1] Rudolf Liechtenhan *Die göttliche Vorbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Philosophie* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T., N. F. 18). Göttingen 1922, Vandenh. u. Rupr. VI 132 S.

[2] Alfred Juncker *Die Ethik des Apostels Paulus.* 2. Hälfte: Die konkrete Ethik. Halle 1919, Niemeyer. XI 308 S.

Aufsatz **K. Holls** in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1921 S. 920—947 (s. o. S. 131) hatte zeigen wollen, daß schon in der Jerusalemer Urgemeinde ein Kirchenbegriff lebendig sei, der durch den Autoritäts- und Traditionsgedanken und den spezifisch kirchlichen Begriff des Apostolischen charakterisiert sei, daß es demnach von Anfang an im Urchristentum eine mit Rechten ausgestattete Hierarchie gegeben habe, und daß Jerusalem selbst religiöse und rechtliche Bedeutung gehabt habe. Diesen Kirchenbegriff habe Paulus übernommen, aber entscheidend umgestaltet durch seine Vorstellung vom lebendigen Christus als der Grundlage der Kirche und von der pneumatischen Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden und der einzelnen Christen, gemäß der jede Einzelgemeinde eine Erscheinungsform der Gesamtkirche ist. Durchgesetzt habe Paulus seinen Kirchenbegriff nicht, denn nach ihm sei der urchristliche wieder zur Herrschaft gelangt; aber die Wirkung des Paulus sei die, daß der Primat Jerusalems gebrochen und dadurch der Primat Roms ermöglicht wurde. — Hatte schon **Ferd. Kattenbusch** in der Festgabe für Karl Müller[1], obwohl er den Hollschen Ausführungen reichlich viel konzedierte, gegen Holl hervorgehoben, daß die Autorität des Petrus in der Urgemeinde im wesentlichen die des charismatischen Lehrers und nicht des Kirchenfürsten gewesen sei, und daß der eigentliche Charakter der Urgemeinde der des messianischen Israel sei, das durch die Zwölf repräsentiert werde, — so nahm **W. Mundle** in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXII (1923) S. 20—42 eine genaue Prüfung der Hollschen Thesen vor. Er räumt zwar mit Recht ein, daß schon in der Urgemeinde Ansätze zur Autoritäts- und Traditionsbildung vorliegen, aber er weist ebenso wie Kattenbusch mit Recht darauf hin, daß die Urgemeinde in erster Linie die messianische Gemeinde Israels ist. Er hätte dabei noch stärker betonen können, wie sehr Holl die Bedeutung der Eschatologie für das Urchristentum verkennt (s. auch o. S. 95). Es liegt ihm aber mehr an der Betonung der von Holl übersehenen, jedoch von Kattenbusch erkannten Tatsache, daß für die Urgemeinde die messianische Gemeinde an das Volk Israel gebunden ist. Da Paulus diese Bindung löst, ist erst er und gerade er der Schöpfer des katholischen Kirchenbegriffs, indem nunmehr die Zugehörigkeit zum Heil nicht mehr an die Volksgemeinschaft gebunden ist, sondern an die Zugehörigkeit der mystischen Gemeinde in Christus, die sich empirisch in der rechtlich verfaßten und durch den Kultus getragenen Kirche darstellt. Wieweit eigentlich katholische Gedanken schon bei Paulus selbst vorliegen, mag hier unerörtert bleiben; aber den Gang der Entwicklung hat Mundle im Anschluß an Boussets und Heitmüllers Forschun-

[1] *Festgabe für Karl Müller*. Tübingen 1922, Mohr. S. 322—351.

gen[1] mit besserer Einsicht als Holl gezeichnet. Auch Mundles Hinweis darauf, daß Autoritätsgedanke und Pneumatikertum keine eigentliche Gegensätze bilden, ist richtig und bedeutsam.

d) Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter (außer Paulus und Johannes).

Über die Apostelgeschichte liegt der neue Kommentar von **Zahn** vor, in dem ein ungeheures gelehrtes Wissen und großer Scharfsinn in den Dienst einer möglichst konservativen Exegese gestellt sind.[2] Höchst gelehrt und im Interesse der Verteidigung der Tradition geschrieben ist auch das Werk von **A. Wikenhauser** über die Apostelgeschichte und ihren Geschichtswert.[3] Der Verfasser meint, daß die Apostelgeschichte, von ihrer allgemeinen erbaulichen Absicht abgesehen, den konkreten Zweck verfolgte, zugunsten des Paulus in dessen noch schwebenden Prozeß einzugreifen; so sei der abrupte Schluß des Buches am besten zu erklären. Aus der ausführlichen Untersuchung des literarischen Charakters seien die Abschnitte über das Verhältnis zur antiken Praxeisliteratur und zu gewissen Formalien der antiken Historiographie hervorgehoben. Die Abschnitte, die die Angaben der Apostelgeschichte durch den Vergleich mit Profanquellen als geschichtlich nachweisen wollen, sind besonders verdienstlich durch die reiche Mitteilung von allgemeinhistorischem, archäologischem, kultur- und religionsgeschichtlichem Material.

Einen vortrefflichen Aufsatz „Stilkritisches zur Apostelgeschichte“ hat **Martin Dibelius** für das H. Gunkel gewidmete Eucharisterion beigesteuert.[4] Ein analytischer Überblick über die Apostelgeschichte zeigt, wie deren Verfasser den ihm vorliegenden Traditionsstoff verarbeitete. Sodann werden die einzelnen Wundergeschichten und Legenden, die als ursprünglich selbständige Überlieferungsstücke existiert haben, stilkritisch analysiert. — Weniger befriedigt die Analyse der Pfingstgeschichte durch **K. L. Schmidt**, der den Bericht act. 2 als einheitlich auffaßt und das hier geschilderte ekstatische Zungenreden als mit einem Hörwunder verbunden interpretiert

---

[1] Für Bousset vgl. den oben S. 85ff. besprochenen Kyrios-Christos. Heitmüller hat seine Anschauung nach dieser Richtung dargelegt in dem gedankenreichen Vortrag *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums*. Marburg 1917, Elwert. 32 S.

[2] *Kommentar zum N. T.* V. Leipzig, Deichert.

[3] Alfred Wikenhauser *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Neutest. Abhandl. VIII 3—5). Münster 1921, Aschendorff. XVIII 440 S.

[4] *Eucharisterion* 2. Teil (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T., N. F. 19, 2.) Göttingen 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 27—49.

mit Hilfe religionsgeschichtlicher Analogien.[1] — **W. Mundle** versucht (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XX [1921] S. 133—147) die für das eigene Produkt des Verfassers gehaltene Stephanusrede act. 7 als eine Märtyrerapologie zu verstehen. Seine Analyse ist in ihrer Kritik verdienstlich; die Rede dürfte aber wahrscheinlicher eine vom Verfasser der Apostelgeschichte übernommene jüdische bzw. jüdisch-christliche Synagogenpredigt bzw. gottesdienstliche Rede sein, die für den Zusammenhang zurechtgemacht ist. — In einem lehrreichen Aufsatz im Angelos I (1925) S. 34—45 zeigt **Fr. Smend**, daß die Acta-Darstellungen von der Bekehrung des Paulus Motive verwerten, die in der antiken Literatur verbreitet sind. — **H. H. Wendt** verteidigt (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV [1925] S. 293—305) gegen Ed. Meyer mit Recht die Ansicht, daß der Verfasser der Apostelgeschichte nicht der Begleiter des Paulus war, von dem die „Wir-Stücke" stammen, sondern daß diese ihm als Quelle vorgelegen haben. Mit guten Gründen will er diese Quelle schon in 6, 1—8, 4 und in c. 13 und 14 finden; ja, er glaubt den ganzen Grundbestand von c. 16—28 auf sie zurückführen zu können.

Ausgehend von einer Quellenscheidung in der Apostelgeschichte will **R. Schütz**[2] zwei Schichten im Urchristentum nachweisen: dem jüdisch-jerusalemischen Christentum sei ein hellenistisches in Galiläa vorausgegangen. Würde sich diese These halten lassen, so würde die Geschichte des Urchristentums noch viel komplizierter sein, als Bousset geahnt hatte (s. o. S. 89); dies mag nun freilich der Fall sein, aber doch in anderer Weise, als der Verfasser meint. Ich glaube nicht, daß seine Vorstellung vom galiläisch-hellenistischen Christentum sich halten läßt; wohl aber wäre es möglich, daß dem jerusalemischen, wesentlich durch die Synoptiker bezeugten Urchristentum ein täuferisches, extrem apokalyptisch gerichtetes vorausgegangen ist. Ist das Ergebnis des Buches nicht einleuchtend, so ist doch die Frage ebenso wie manche guten Beobachtungen wertvoll. — Mit den Richtungen innerhalb des Urchristentums beschäftigen sich auch die sorgfältigen und vorsichtigen Untersuchungen der norwegischen Gelehrten **L. Brun** und **A. Fridrichsen**,[3] die sie unter dem Titel „Paulus und die Urgemeinde" veröffentlicht haben. Brun versucht den Bericht über den sog. Apostel-

---

[1] Karl Ludw. Schmidt *Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis* (Arbeiten z. Religionsgesch. d. Urchristentums I 2). Leipzig 1919, Hinrichs. 36 S. — Vgl. dagegen P. W. Schmiedel *Protest. Monatsh.* 1924, S. 73—86.

[2] Roland Schütz *Apostel und Jünger*. Eine quellenkritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums. Gießen 1921, Töpelmann. 120 S.

[3] Lyder Brun und Anton Fridrichsen *Paulus und die Urgemeinde*. Zwei Abhandlungen: 1. *Apostelkonzil und Aposteldekret* von L. Brun. 2. *Die Apologie des Paulus Gal. 1* von A. Fridrichsen. Gießen 1921, Töpelmann. 76 S.

konvent von act. 15 neben dem Bericht des Paulus Gal. 2 als geschichtlich zu verteidigen. Fridrichsen meint zu erkennen, daß die apologetischen Ausführungen des Paulus Gal. 1 nicht nur sein Verhältnis zu den Uraposteln, sondern auch das zu einer freisinnigen Oppositionspartei in Judäa betreffen. Auf Philippis oben (S. 142) genanntes Buch sei auch in diesem Zusammenhang noch einmal aufmerksam gemacht.

An Kommentaren zur nachpaulinischen Briefliteratur des Neuen Testaments sind einmal die in den letzten Jahren erschienenen bzw. neu aufgelegten Bände des Zahnschen Kommentars zu nennen, alle in der typischen Art jenes Kommentarwerks gehalten.[1] Vor allem aber ist auf die neue Bearbeitung des Jakobusbriefs im Meyerschen Kommentar durch **M. Dibelius** hinzuweisen.[2] Dieser Kommentar ist nicht nur ein lesbares, interessantes Buch, sondern bedeutet auch materiell einen großen Fortschritt. Der Jakobusbrief wird hier in die Geschichte der paränetischen Tradition hineingestellt und in dieser Hinsicht formen- wie sachgeschichtlich interpretiert mit Hilfe eines reichen Parallelenmaterials aus den verschiedenen Strömen der paränetischen Literatur. — Im Anschluß hieran sei auch ein Hinweis auf **R. Schütz'** kolometrische Übersetzung in den Theol. Blättern 1922 Sp. 25—32 gegeben.

An Einzeluntersuchungen sei folgendes genannt. In einem Aufsatz über die Sprache in den Pastoralbriefen sucht **F. Torm** die Echtheit dieser Schreiben zu verteidigen (Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft XVIII 1917/18 S. 225—243). Während **Th. Häring** (ebenda S. 145—163) den Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs in feinsinniger Analyse herausarbeiten will, sucht **H. Appel** diesen als ein Schreiben des Apollos an korinthische Judenchristen zu erweisen[3]; wenig überzeugend! Über den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefs orientiert **J. Behm.**[4] Den ersten Petrusbrief versucht **Bornemann** (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX 1919/20 S. 143—165) als eine Taufrede im Anschluß

[1] *Kommentar zum N. T.* XIII. *Die Pastoralbriefe,* mit einem Anhang: unechte Paulusbriefe. Von G. Wohlenberg. 4. Aufl. Leipzig 1924, Deichert. VIII 375 S. — XIV. *Der Hebräerbrief.* Von E. Riggenbach. 2. u. 3. Aufl. Leipzig 1922, Deichert. LIV 464 S. — XV. *Der 1. und 2. Petrusbrief und Judasbrief* von G. Wohlenberg. 3. Aufl. Leipzig 1923, Deichert. 390 S.

[2] *Krit.-exeget. Kommentar über das N. T.* XV. 7. Aufl. *Der Brief des Jakobus* von Martin Dibelius. Göttingen 1921, Vandenh. u. Rupr. VI 240 S.

[3] Heinrich Appel *Der Hebräerbrief ein Schreiben des Apollos an Judenchristen in der korinthischen Gemeinde.* Leipzig 1918, Deichert. 46 S.

[4] Johannes Behm *Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Verf. des Hebräerbriefes* (Sonderdruck aus der Festschr. z. 350 jähr. Jubil. des Friedr.-Franz.-Gymnasiums zu Parchim). Parchim 1919, Wehdemann. 97 S.

an Psalm 34 zu verstehen, die Silvanus um 90 in einer kleinasiatischen Stadt gehalten habe. Einer früheren Hypothese Harnacks ist damit eine neue Wendung gegeben, schwerlich aber größere Wahrscheinlichkeit. Nur eine formgeschichtliche Behandlung des Schreibens und speziell die formgeschichtliche Untersuchung der urchristlichen Art, das Alte Testament zu benutzen, würde hier größere Klarheit bringen können.

Die Johannesapokalypse wird im **Zahn**schen Kommentar vom Herausgeber selbst erklärt und von der Erklärung ist die erste, c. 1—5 umfassende Hälfte erschienen.[1] Die Einleitung behandelt sehr ausführlich die Bezeugung der Apokalypse in der altkirchlichen Literatur, ebenso die Geschichte ihrer Kritik in der alten Kirche und die Geschichte ihrer Auslegung bis Luther und Calvin. Dagegen wird die neuere Auslegung nur dürftig oder gar nicht behandelt, also z. B. nicht erwähnt, was H. Gunkel oder F. Boll für die Interpretation der Apokalypse geleistet haben, wie denn eine literar- und religionsgeschichtliche Orientierung über die Apokalyptik nicht gegeben wird. Andererseits wird die mit der Verfasserfrage eng zusammenhängende Frage nach dem Märtyrertode des Zebedaiden ausführlich diskutiert und natürlich im konservativen Sinne entschieden.

Einen kurzen Kommentar zur Apokalypse auf Grund einer scharfsinnigen Quellenkritik gibt **John Oman.**[2] Der Verfasser will die Unordnung, die er wie andere Quellenkritiker in der Apokalypse wahrnimmt, im wesentlichen durch eine Umstellung von c. 10—22 vor c. 4—9 heilen, weil die Zerstörung von Weltherrschaft und Weltreich der Katastrophe der Welt vorhergehen müsse. Seine Kritik glaubt er durch die Entdeckung stützen zu können, daß alle größeren Abschnitte auf Blatteinheiten zurückgeführt werden können, die (nach dem Text von Westcott-Hort gerechnet) genau 33 Zeilen aufwiesen. Dieser Theorie fallen dann auch allerhand einzelne Sätze als Interpolationen zum Opfer. Das Buch ist also ein typisches Beispiel der bei uns fast überwundenen Literarkritik.[3]

---

[1] *Kommentar zum N. T.* XVIII. *Die Offenbarung des Johannes.* Erste Hälfte Kap. 1—5 mit ausführlicher Einleitung. Von Theodor Zahn. Leipzig 1924, Deichert. 346 S.

[2] John Oman, *Book of Revelation.* Theorie of the text; rearranged text and translation; commentary. Cambridge 1923, Univ.-Press. XI 168 S.

[3] Andere ausländische Literatur hat mir für den Bericht nicht vorgelegen. Meinem verehrten Kollegen Lohmeyer (Breslau), der mich auch über Oman unterrichtet hat, danke ich den Hinweis auf die wichtigen Aufsätze im *Journ. of Theol. Studies* 1924 XXVI S. 1ff. über apoc. c. 12 und in *Θεολογία* 1923 Heft 4 S. 300ff. über die dichterische Gestalt der Apokalypse.

Eine gemeinverständliche Schrift über die Apokalypse, die dem Laien die apokalyptische Schriftstellerei verständlich machen und ihn zur Erfassung des religiösen Gehalts der Johannesapokalypse anleiten will, hat **L. Köhler** veröffentlicht.[1] Die Erklärung einzelner Partien, die der Verfasser gibt, ist die traditionsgeschichtliche und schließt sich besonders an Boll an. Lehrreich ist das Büchlein besonders durch die mitgeteilten Beispiele apokalyptischer Rechnung und Deutung aus neuerer Literatur.

Die Enträtselung der Zahl 666 apk. 13, 17b hat wieder einmal **W. Hadorn** versucht (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX 1919/20 S. 11—29). Er deutet sie auf Ulpius (Trajanus), vermutet aber, daß sie zugleich auch als Nero verstanden werden solle, indem Trajan als der Nero redivivus gilt. — Sehr feine, wenn auch nicht in allen Einzelheiten gesicherte Aufsätze hat **Walter Sattler** (ebenda XX 1921 S. 231 bis 240 und XXI 1922 S. 43—53) veröffentlicht, die von der literarkritischen Analyse absehend zunächst den literarischen Aufbau der Johannesapokalypse verstehen wollen. — Das viel umstrittene 12. Kapitel hat **Ernst Lohmeyer** (Theol. Blätter IV 1925 Sp. 285—291) m. E. einleuchtend gedeutet: das himmlische Weib ist die göttliche Weisheit, die zugleich Himmelskönigin und Messiasmutter ist. — Über Sievers schallanalytische Behandlung der Johanesapokalypse s. o. S. 122f.

Über den Rahmen der neutestamentlichen Literatur führen die Kommentare zu den Apostolischen Vätern hinaus, die in dem Ergänzungsbande des Lietzmannschen Handbuchs zum Neuen Testament erschienen sind, und die eine höchst erfreuliche Bereicherung der wissenschaftlichen Literatur darstellen, da wir zwar ausgezeichnete, aber z. T. weit zurückliegende Bearbeitungen dieser Quellen haben.[2] **Knopf** teilt in der Erklärung der Didache die wohl allgemein zugestandene Anschauung, daß in ihr ein jüdischer Proselytenkatechismus verarbeitet ist. Für die Entstehungszeit läßt er die Jahre 90—150 offen und nimmt als die Heimat Syrien oder Palästina an. Der Charakter der Schrift wird durch die nicht nur für die jüdische Quelle beigebrachten zahlreichen Parallelen aus der jüdischen Literatur illustriert; das Material aus der hellenistisch-jüdischen Propagandaliteratur (z. B. Orac. Sibyll., Ps.-Phokyl.) könnte noch vermehrt werden. Übrigens sind jetzt zu Did. 1,3 s., 2,7—3,2 zwei Fragmente der Pap. Oxy. 15 (1922) Nr. 1782

---

[1] Ludwig Köhler *Die Offenbarung des Johannes und ihre heutige Deutung.* Zürich 1924, Schultheß & Co. IX 102 S.

[2] *Handbuch zum N. T., Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter.* I. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. Von Rudolf Knopf. II Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. Von Walter Bauer. III. Der Barnabasbrief. Von Hans Windisch. Tübingen 1920, Mohr. 413 S. IV. Der Hirt des Hermas. Von Martin Dibelius. Ebenda 1923. S. 414—644.

p. 12 ss. und zu Did. 10,3—12,2 ein von Horner (Journ. of Theol. Stud. 1924 S. 225—231) und dann von C. Schmidt (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV 1925 S. 81—99) herausgegebener koptischer Text heranzuziehen. — Den ersten Klemensbrief datiert Knopf wie üblich auf etwa 95 oder 96 p. Chr. Auch hier ist die Erklärung reich illustriert durch jüdische und griechische Parallelen. Die Nachwirkung der hellenistischen Synagogentradition in diesem christlichen Schreiben könnte noch stärker herausgearbeitet sein, vor allem durch ein Eingehen auf die formalen Charakteristika der exegetischen und paränetischen Homilie. Die Bedeutung der liturgischen Tradition ist sorgfältiger im Anschluß an die Arbeiten von Drews und Schermann nachgewiesen. — Der sog. zweite Klemensbrief ist nach Knopf entweder in Rom oder in Korinth etwa 120—150 verfaßt. Mit Vorsicht trägt Knopf seine früher begründete Hypothese vor, daß dem Vortrage der Predigt (denn eine solche ist 2. Klem.) die Verlesung von Js 54 vorangegangen war. Die sorgfältige Sammlung von einzelnen Parallelen ist auch hier die Stärke des Kommentars, der nur darin zu wünschen übrig läßt, daß er auf die formgeschichtlichen Probleme nicht eingeht und die eigentümliche Stellung des Schriftstücks innerhalb der gnostisch-asketischen Tradition nicht deutlich macht.[1]

Die Echtheit der Ignatianen steht für **W. Bauer** fest und damit auch ihre Zeit und Herkunft. Seine Erklärung der Briefe ist durch die sorgfältige Behandlung der textkritischen und sprachlichen Fragen ebenso ausgezeichnet wie durch reiches Parallelenmaterial für die Sacherklärung. Die Einzelerklärung ist durch dogmen- bzw. religionsgeschichtliche Exkurse ergänzt. Die Erklärung einzelner wichtiger Begriffe und Gedanken ließe sich mit Hilfe der gnostischen Literatur noch weiter führen. Indessen sind manche Fragen auch erst jetzt nach Lidzbarskis Publikation der mandäischen Texte (s. o. S. 103) deutlicher geworden; und auf alle Fälle räumt dieser Kommentar mit manchen alten Irrtümern auf und läßt die religionsgeschichtliche Gestalt des Ignatius deutlicher hervortreten. — Auch **Windischs** gelehrte Bearbeitung des Barnabasbriefs bedeutet einen Fortschritt, besonders in der Analyse des literarischen Charakters dieses Schriftstücks. Nach der einleuchtenden Darlegung des Verfassers ist der sog. Barnabasbrief eine Zusammenarbeitung zweier Vorlagen, nämlich einer Sammlung von Testimonien (alttestamentlichen Beweisstellen) und einer Didacherezension. Der Verfasser erwägt, ob das Werk nicht in zwei Stadien entstanden ist, ob es nämlich nicht zunächst eine Bearbeitung des Testimonienstoffes war, der dann — vermutlich vom Be-

---

[1] Vgl. noch: Hans Windisch *Das Christentum des 2. Klemensbriefs* in Harnack-Ehrung. Leipzig 1921, Hinrichs.

arbeiter selbst — nachträglich mit dem Didachestoff zusammengearbeitet wurde. Da der Verfasser die umstrittene Stelle 16,3f. auf den Bau des Jupitertempels durch Hadrian deuten möchte, nimmt er an, daß der Barnabasbrief in seiner heutigen Form ca. 135 p. Chr. entstanden ist, vermutlich in der östlichen Reichshälfte. Die mit zahlreichen Exkursen durchsetzte Erklärung bemüht sich besonders, die Stellung des Schriftstücks in der Geschichte der christlichen Entwicklung und unter dem Einfluß der jüdischen Tradition zu ermitteln.

Eine ausgezeichnete Leistung ist **M. Dibelius**' Erklärung des Hirten des Hermas.[1] Auch hier sind die textkritischen und sprachlichen Fragen sorgfältig behandelt. Das Hauptinteresse des Verfassers ist es, den Hermas als den Tradenten zu verstehen, der eine Fülle fremden, namentlich hellenistisch-jüdischen Gutes aufgenommen und christianisiert hat, der vor allem die ethische Tradition weitergibt und umgestaltet. Scharfe dogmengeschichtliche Fragestellungen sind nicht an ihn heranzubringen; vielmehr ist sein Buch bedeutsam „als ein Denkmal des Alltagschristentums der kleinen Leute und breiten Schichten". Der Verfasser hat m. E. recht, wenn er das Autobiographische des Buches für Fiktion erklärt, für die Hermas Romanmotive der weltlichen Literatur benutzt hat, wie auch sonst gelegentlich. Die in Exkursen gegebenen form- bzw. traditionsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Analysen (bei welch letzteren Reitzensteins Anregungen fruchtbar verwertet sind) bereiten manchen Irrtümern der bisherigen Exegese mit Recht ein Ende. Indessen ist mir doch zweifelhaft ob der Verfasser in der Abweisung der literarkritischen Analysen, wie Spitta und Große-Brauckmann sie durchgeführt haben, nicht zu weit geht, und ob sich wirklich alle Schwierigkeiten des Textes durch die bloße Analyse der Tradition erklären lassen.

Im Anschluß hieran sei auf die neue Auflage des ausgezeichneten Sammelwerkes hingewiesen, das die sog. **Neutestamentlichen Apokryphen** enthält, wenn es sich hier auch nur in ganz wenigen Fällen um die Erschließung neuen Materials handelt.[2] Immerhin darf als solche in gewissem Sinne Greßmanns neue Übersetzung der Oden Salomos gelten und die Übersetzung des vollständigen Textes der Petrusapokalypse auf Grund des Fundes der äthiopischen Übersetzung von 1910. Das Sammelwerk enthält in den Einleitungen zu den einzelnen Quellen vielfach wertvolle kritische Untersuchungen und Skizzen literar- und religionsgeschichtlicher Zusammenhänge. So orientiert Fr. Pfister in der

---

[1] Vgl. auch M. Dibelius *Der Offenbarungsträger im 'Hirten' des Hermas.* Harnack-Ehrung. Leipzig 1921, Hinrichs.

[2] *Neutestamentliche Apokryphen.* In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben von Edgar Hennecke. 2 völlig umgearb. u. verm. Aufl. Tübingen 1924, Mohr. XII 32* u. 668 S.

Einleitung zu den Apostelgeschichten über den literargeschichtlichen Zusammenhang dieser romanhaften Legenden. J. Kroll gibt eine kurze Literaturgeschichte des Hymnus und der Spruchliteratur. Eine Skizze der Geschichte des Gebets gibt E. v. d. Goltz, der Geschichte der Prophetie und Apokalyptik H. Weinel. Bei dieser Gelegenheit sei auch auf Weinels dankenswerte Übersicht über die spätere christliche Apokalyptik in der Festschrift für Gunkel hingewiesen, die einen guten Einblick in das Material mit allerlei nützlichen Hinweisen gibt.[1]

Die einzelnen Untersuchungen über den durch diese Quellen charakterisierten Zeitabschnitt überschreiten zum großen Teil schon die Schwelle des Urchristentums und gehören zur alten Kirchengeschichte. Im folgenden kann nur eine Auswahl getroffen werden, die sich auf solche Probleme bezieht, die schon im Urchristentum ihren Sitz haben. Das interessante Problem der Bedeutung Antiochiens für die Entwicklung des Urchristentums ist von **K. Bauer** leider nur recht unzulänglich behandelt worden.[2]

Für die Frage nach der Entstehung fester Formen auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens enthält die Schrift von **O. Schmitz** über die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden einzelne gute Hinweise.[3] Mit Recht wird der Sinn der urchristlichen Botschaft im Gegensatz zu einem dogmatischen oder philosophischen System darin gesehen, daß sie von einem bestimmten Handeln Gottes redet, dessen eschatologischer Charakter aber noch deutlicher hätte bestimmt werden sollen. Die Abschnitte über das Bekenntnis und das Gemeinschaftsleben stehen zu sehr unter dem Gesichtspunkt des aktuellen Zweckes der Schrift, um für die wissenschaftliche Arbeit Bedeutung beanspruchen zu können.

Von grundlegender Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung des Bekenntnisses sind eine Reihe Abhandlungen von **Holl**, **v. Harnack** und **Lietzmann**. Holl hatte in einer Analyse der formalen Struktur des zweiten Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses eine Grundform von späteren Interpretamenten geschieden.[4] A. v. Harnack griff diese Anregung auf und unterzog das ganze Sym-

[1] *Eucharisterion* 2 (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Göttingen 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 141—173. Auch separat erschienen.

[2] Karl Bauer *Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte* (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schriften aus dem Gebiet der Theologie u. Religionsgesch. 87). Tübingen 1919, Mohr. IV 47 S.

[3] Otto Schmitz *Die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden.* Die Verkündigung, das Bekenntnis, das Gemeinschaftsleben. 6. Aufl. Berlin 1922, Furche-Verlag. 60 S.

[4] Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wiss. 1919 S. 2—11.

bolum einer formalen Analyse mit dem Ergebnis, daß das Ganze, dessen Teile einander genau korrespondieren, vom zweiten Artikel aus gebildet ist.[1] — Von **Lietzmann** sind diese Untersuchungen in größerem Umfange weitergeführt und zu einem bemerkenswerten Ergebnis gebracht worden. Zunächst brachte er Zeugnisse dafür, daß die von Holl rekonstruierte Urform wirklich existiert hat, und daß die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, die im dritten Artikel mit der *ἀνάστασις* konkurriert, mancherwärts gefehlt hat. Er vermutete ferner, daß außer dem trinitarischen Symbolum, der Taufformel, ein christologisches Bekenntnis eine gesonderte Existenz geführt habe, dessen Spuren 1. Kor. 15,1 ff. und 1. Tim. 3,16 vorlägen.[2] — Diese Hypothesen begründete er weiter und versuchte den Nachweis, daß das gesonderte christologische Bekenntnis seinen Sitz in der Abendmahlliturgie gehabt habe.[3] — Endlich versuchte er, teilweise in Auseinandersetzung mit inzwischen erschienenen Arbeiten[4], die Entstehung des Symbols noch genauer zu analysieren.[5] Es ergab sich, daß die verschiedenen orientalischen Taufbekenntnisse sich auf eine Grundform zurückführen lassen, die selbständig neben dem altrömischen Bekenntnis steht, in der Weise, daß beides zwei Schößlinge aus derselben, dem orientalischen Boden entwachsende Wurzel sind, daß jedoch die Form (nicht der Inhalt) des altrömischen Bekenntnisses die des anderen beeinflußt hat. Für die Datierung der altrömischen Form glaubt Lietzmann auf Grund des den *υἱός* charakterisierenden Prädikats *μονογενής* die Zeit des Origenes als frühesten Termin vorschlagen zu können. Im übrigen hat er mit Recht betont, daß es in der Zeit des Neuen Testaments noch keine Bekenntnisformeln, wohl aber Bekenntnistypen gebe, die je nach den Umständen frei variiert wurden, und daß dazu auch das erst später mit der dreigliedrigen Taufformel zusammengewachsene Christusbekenntnis wie auch zweigliedrige Bekenntnisse zu Gott und Christus gehören. — Demgegenüber sind ein gewaltiger Rückschritt die Ausführungen von **Feine**[6], der ein wahrscheinlich unter der Führung des Petrus, jedenfalls schon in der Zeit des Neuen Testaments vorhandenes, ausgeprägtes Taufbekenntnis konstruiert, das die Mutter aller andern Symbole gewesen sein soll. Die methodisch höchst anfechtbare Beweisführung berücksichtigt

[1] Ebenda S. 112—116. [2] Ebenda S. 269—274.

[3] *Festgabe für A. v. Harnack.* Tübingen 1921, Mohr. 226—242. Auch separat erschienen.

[4] Joh. Hausleiter *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis* in der alten Kirche (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXV 4). Gütersloh 1920, Bertelsmann. 124 S. Reinh. Seeberg, Zeitschr. f. Kirchengesch., N. F. III (1922) S. 1—41.

[5] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXI (1922) S. 1—34; XXII (1923) S. 257 bis 279; XVIV (1925) S. 193—202.

[6] Paul Feine *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des N. T.* Leipzig 1925, Dörffl. u. Franke. 152 S.

weder die formale Struktur des Bekenntnisses, deren Bedeutung die Untersuchungen von Holl, v. Harnack und Lietzmann deutlich gezeigt hatten, noch versucht sie zu zeigen, wie es von dem Gebilde, das der Verfasser konstruiert, überhaupt zu den tatsächlich überlieferten Bekenntnisformen kommen konnte.

Neben den Symbolforschungen sind die für die Geschichte der altchristlichen Liturgien bedeutsamen Forschungen **G. P. Wetters** zu nennen, die auch vom Urchristentum zur alten Kirche hinüberführen.[1] Ältere Vermutungen aufnehmend und weiterführend, weist der Verf. auf die Spuren in liturgischen und nicht-liturgischen altkirchlichen Quellen hin, aus denen hervorgeht, daß einst eine Auffassuug von der eucharistischen Feier lebendig war, wonach in dieser die kultische Epiphanie des Herrn erlebt wurde. Und zwar feiert man im Abendmahl Tod und Auferstehung des Herrn, wobei die Hadesfahrt und die Besiegung des Teufels der Höhepunkt des Mysteriendramas sind, denn jene einst geschehenen Ereignisse erlebt man als gegenwärtig in der kultischen Feier. Der Opfergedanke fehlte diesem Mysterium; die Epiklese weiht nicht die Elemente, sondern ruft den Geist bzw. den Herrn zu den Feiernden, die, so mit ihm geeint, seinen Tod und seine Auferstehung miterleben. Wetter zeigt ferner, daß das Meßopfer ursprünglich in den Opfergaben der Gemeinde bestand, die die Elemente für das heilige Mahl herbeibringt. Aus der Kombination jenes Mysteriums mit diesem Opfer sei das kirchliche Meßopfer entstanden, indem die Geistepiklese zur Konsekration der Elemente wird und die Epiphanie des Herrn eben in den Elementen gesehen wird, mit denen nunmehr der Priester das eucharistische Opfer vollzieht.

Für die Geschichte der Liturgie enthält wichtige Beiträge ein Aufsatz **W. Boussets** in den Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1915, phil.-hist. Kl., S. 435—489, und sodann **H. Lietzmanns** ausgezeichnete Untersuchung Petrus und Paulus in Rom.[2] Boussets Aufsatz betrifft die Übernahme jüdischen liturgischen Gutes in das Christentum; Lietzmanns Buch die Geschichte der Kirchenfeste im Altertum. Der römische Festkalender wird untersucht, speziell werden die Feste von Petri Stuhlfeier, von Epiphanien in Rom und von Begleitfesten der Weihnacht im Osten und Westen behandelt. Die Hauptthese des Buches

---

[1] Gillis P:son Wetter *Altchristliche Liturgien I.* Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles. *Altchristliche Liturgien II:* Das christliche Opfer. Neue Studien z. Gesch. d. Abendm. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 13 u. 17). Gött. 1921 u. 1922, Vandenh. u. Rupr. VIII 196 u. II 122 S.

[2] Hans Lietzmann *Petrus und Paulus in Rom.* Liturgische und archäologische Studien. Bonn 1915. Marcus u. Weber. XII 189 S.

gilt der Bestätigung der kirchlichen Tradition vom Märtyrertode des Petrus und Paulus in Rom unter Nero. Der Beweis dafür wird wesentlich durch archäologische Untersuchungen geführt. — Im Anschluß daran sei auch auf K. Holls wichtige Abhandlung über den Ursprung des Epphanienfestes in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. 1917 S. 402—438 hingewiesen, zu der in diesem Archiv schon Weinreich (XIX 1918 S. 174—190) und Boll (ebenda S. 190f.) sich geäußert haben.

Über die Petrustraditionen liegt endlich noch eine sorgfältige Studie von **G. Stulfauth** vor, die die archäologischen Darstellungen von Petrusgeschichten mit den Petruslegenden der apokryphen Akten konfrontiert.[1] Das Ergebnis ist dies, daß sich in der Kunst Darstellungen von einigen dieser Legenden nachweisen lassen, daß andrerseits manche Darstellungen auf Legenden schließen lassen, die uns nicht erhalten sind. Wichtiger noch ist, daß, wo die künstlerischen Darstellungen nicht unmittelbar Legendenszenen bieten, sondern ihren Stoff dem Neuen Testament entnehmen, doch aus den apokryphen Akten die Motive der Auftraggeber und die Auffassung der Künstler verdeutlicht werden können. Der Verf. meint von da aus auch strittige Fragen entscheiden zu können. So hält er die Darstellungen des Petrus mit dem Hahn nicht für Begegnungs- oder Bekenntnisszenen, bei denen der Hahn nur zur Kenntlichmachung der Person des Petrus beigegeben ist, sondern für Verleugnungsszenen, deren Sinn eben durch die legendarische Tradition kenntlich gemacht wird: man beschäftigte sich mit dieser Szene, weil in ihr Petrus als der Typus des gefallenen und wieder zu Gnaden angenommenen Menschen erscheint.

e) Johannesevangelium und Johannesbriefe.

Das Johannesevangelium und die zu ihm gehörigen „Briefe“ behandle ich für sich, da sie einen eigenen Charakter zeigen, dessen geschichtlicher Ort immer noch nicht mit völliger Klarheit erkannt ist. Für die Klärung der Sachlage aber bedeutet die neue Auflage des Kommentars von **W. Bauer** einen großen Fortschritt.[2] Der Verf. hat die starke Verwandtschaft Johanneischer Begriffe und Anschauungen mit denen der neuen manichäischen und namentlich mandäischen Parallelen (s. o. S. 103ff.) erkannt und durch viele Beispiele illustriert. Durch diese geraten nun auch die hellenistischen Parallelen, die auch gegen die erste Auflage vermehrt sind, in ein neues Licht, indem der

[1] Georg Stulfauth *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst.* Mit 28 Abbildungen. Berlin 1925, de Gruyter u. Co. IX 139 S.

[2] *Handbuch zum N. T.* 6: *Das Johannesevangelium* von Walter Bauer. 2. Aufl. Tüb. 1925. Mohr. 244 S.

mythologische Hintergrund der betr. hellenistischen Anschauungen hervortritt. Das Evangelium erscheint daher nicht so sehr in der Nähe hellenistischer religionsphilosophischer (speziell Philonischer) Spekulation als vielmehr im Zusammenhang jener kosmologischen und soteriologischen Spekulationen, die vom Orient in Hellenismus und Christentum eindrangen (s. o. S. 101). Hat der Verf. auch noch nicht gewagt, alle Konsequenzen zu ziehen, so hat er doch einerseits darauf hingewiesen, daß die eigentümliche, im Johannesevangelium vorausgesetzte Gnosis bis in die vorpaulinische Zeit hinaufreicht, und hat andrerseits durch die Zustimmung zur Lokalisierung des Evangeliums in Syrien die Richtung angedeutet, in der sich die Forschung weiter bewegen muß. — Ich selbst habe in einem Aufsatz über den Prolog des Evangeliums wie über die Bedeutung der manichäischen und mandäischen Parallelen in der gleichen Richtung gearbeitet. Den Prolog führe ich statt auf hellenistische Logosspekulation vielmehr auf gnostische Mythologie zurück und glaube sogar, daß er vom Evangelisten aus täuferisch-gnostischer Literatur übernommen und christianiert wurde, indem das fleischgewordene Wort auf Jesus statt — wie ursprünglich — auf Johannes den Täufer bezogen wurde.[1] Im zweitgenannten Aufsatz führe ich den ganzen Aufriß der Johanneischen „Christologie" auf jenen gnostischen Mythos vom erlösten Erlöser (s. o. S. 100f.) zurück.[2]

Diese Versuche, den religionsgeschichtlichen Ort des Johannesevangeliums zu bestimmen, haben jedoch ihre Vorläufer in drei bedeutsamen Aufsätzen **G. P. Wetters**, in denen der hellenistisch-gnostische Charakter des Evangeliums auch schon bis zu einem gewissen Grade erkannt ist; und zwar hat Wetter den Begriff der Verherrlichung und die Formel „Ich bin es" wie die Formel vom Wissen des Gnostikers um seine Herkunft und sein Ziel untersucht.[3] Für weniger glücklich halte ich seine dem Johannesevangelium geltende Untersuchung über den Begriff des Sohnes Gottes.[4] Zwar enthält sie eine Fülle von Material und wichtige Untersuchungen über antike Heilande und *θεῖοι ἄνθρωποι*, über die Motive des Wundertuns, die Konkurrenz mit der Magie, die Auffahrt zum Himmel usw. Auch ist

[1] *Eucharisterion* usw. H. Gunkel dargebracht 2. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Gött. 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 3—26.

[2] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV (1925) S. 100—146.

[3] Gillis P:son Wetter in Beiträge zur Religionswiss. IV. S. 42—113. Stockholm, Bonnier bzw. Leipz., Hinr. 1914/15 in Theol. Stud. u. Krit. 1925 S. 224 bis 238; und in Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XVIII (1917/18) S. 49—63.

[4] Ders. *Der Sohn Gottes*. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 9). Gött. 1916, Vandenh. u. Rupr. V 201 S.

richtig, daß Jesus im Johannesevangelium in manchen Partien als θεῖος ἄνθρωπος gezeichnet wird. Aber der Verf. differenziert wie im Johannesevangelium so in der hellenistischen Literatur nicht zwischen Sinn und Herkunft der einzelnen Motive und übersieht, daß das Material sich wesentlich in zwei Gruppen teilt, die durch den hellenistischen θεῖος ἄνθρωπος und durch den orientalisch-gnostischen Gottgesandten und Erlöser charakterisiert sind. Immerhin bringt er nicht nur viel Wertvolles, sondern ist auch auf der rechten Spur, was man leider von dem umfangreichen zweiten Teil der Untersuchungen **J. Grills** über die Entstehung des Johannesevangeliums der 1923 dem 1902 erschienenen ersten Teile gefolgt ist, nicht sagen kann.[1] Hatte der erste Teil wertvolle begriffsgeschichtliche Untersuchungen geboten, so will der zweite Teil nachweisen, daß der Evangelist die alttestamentliche Typologie der neutestamentlichen Schriftsteller durch eine typologische Betrachtung der griechischen Religion und nebenher auch orientalischer Religionen ergänzt habe, und zwar sei das Jesusbild des Evangeliums mit den charakteristischen Zügen des Dionysosbildes gezeichnet. War schon früher für die Geschichte vom Weinwunder Ursprung aus der Dionysoslegende wahrscheinlich gemacht worden, so führt der Verf. nun die Parallele Jesus-Dionysos mit einer ebenso erstaunlichen Phantasie wie Gelehrsamkeit durch. Der Wert des Buches liegt m. E. nur in dem gesammelten religionsgeschichtlichen Material. — Ebensowenig ist **G. Bert** auf dem rechten Wege, wenn er im Johannesevangelium die Darstellung der Geschichte der seelischen, mystischen Erlebnisse findet, die nach dem Schema des natürlichen Lebens mit seinen typischen Vorgängen, Hochzeit, Geburt usw., gegeben sei.[2] Richtige Beobachtungen stecken nur in der Partie, die über die Verwandtschaft des Evangeliums mit den Oden Salomos handelt.

Einen richtigen und bedeutsamen Gesichtspunkt für das Verständnis des Johannesevangeliums verfolgt dagegen **K. Kundsin** in seinen Untersuchungen der topographischen Angaben des Johannesevangeliums.[3] Er macht darauf aufmerksam, daß die wichtigsten der topographischen Detailangaben in den von der altkirchlichen Gemeinde-

---

[1] Julius Grill *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums. II. Das Mysterienevangelium des hellenisierten kleinasiatischen Christentums.* Tüb. 1923, Mohr. VII 443 S.

[2] G. Bert *Das Evangelium des Johannes.* Versuch einer Lösung seines Grundproblems. Gütersl. 1922, Bertelsm. 144 S.

[3] Karl Kundsin *Topologische Überlieferungsstoffe im Johannesevangelium.* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. E. 22). Gött. 1925, Vandenh. u. Rupr. 80 S. Vorher schon ein Aufsatz desselben in der Ztschr. f. d. neutest. Wiss. XXII (1923) S. 80—91.

tradition festgehaltenen Stätten ihre auffallenden Parallelen haben. Und er meint, daß das nicht nur darauf beruhe, daß jene Stätten zur Zeit des Evangelisten schon eine gewisse sakrale Bedeutung gehabt hätten, sondern daß darin vor allem ein ätiologisches Motiv zum Vorschein komme: daß das Leben Jesu im Johannesevangelium die Geschichte des Urchristentums in Palästina widerspiegele: seine Ausbreitung und Auseinandersetzung mit dem Täufertum wie seine Konzentration in Jerusalem. Wenn, wie ich glaube, der Verf. im wesentlichen richtig gesehen hat, so fällt damit ein neues Licht nicht nur auf zahlreiche Angaben des Evangeliums, sondern auch auf die Heimat des Evangelisten.

Neben solch neuen Bemühungen um das Verständnis des Johannesevangeliums steht die Arbeit, die in den alten Geleisen geht, und die hier gerade besonders unfruchtbar ist. Sie ist zwar würdig repräsentiert in **Zahns** Kommentar; aber gerade dem vierten Evangelium gegenüber versagt des Verf. Scharfsinn völlig, da er von völlig ungeschichtlichen Voraussetzungen an seine Quelle herangeht.[1] Anders ist über **Lütgerts** Johanneische Christologie zu urteilen, die unter den Anregungen Ad. Schlatters steht.[2] Das Buch enthält ausgezeichnete Abschnitte, befriedigt aber schließlich doch nicht, da dem Verf. die Einsicht in das eigentümliche Verhältnis der spezifisch Johanneischen Gedanken zu dem dem Evangelisten überkommenen Begriffsmaterial fehlt. Er hat schon gar nicht das Bedürfnis, über dieses Begriffsmaterial durch eine religionsgeschichtliche Orientierung zu unterrichten, und bringt es so, trotz guter Beobachtungen nicht zu einer eindringenden Analyse der Johanneischen Begriffe.

Zu meinem Bedauern hat mir die 1921 erschienene neue Auflage des feinsinnigen Johanneskommentars von Alfred Loisy nicht vorgelegen. Aus Berichten entnehme ich, daß sie im Unterschied von der ersten Auflage stark unter dem Eindruck der deutschen quellenkritischen Untersuchungen steht: die Grundschrift, die noch aus dem 1. Jahrh stammt, enthielt mystisch-gnostische Meditationen über den Christus des Kults und Glaubens; eine Bearbeitung aus dem Beginn des 2. Jahrh. glich durch Einfügungen die Schrift an die Synoptiker an und gab ihr den chronologischen Aufbau. Ein letzter Redaktor, 20 oder 30 Jahre später, vervollständigte ihren kirchlichen Charakter durch Überarbeitung und Hinzufügung von c. 21.

In Deutschland haben inzwischen die Versuche der quellenkritischen Analyse nicht geruht, obwohl z. B. **Erich Stange** die Quellenkritik

[1] *Kommentar zum N. T.* IV. *Johannes* von Theodor Zahn. 5. u. 6. Aufl. Leipz. 1923, Deichert. VI 733 S.

[2] Wilhelm Lütgert *Die Johanneische Christologie.* 2. Aufl. Gütersl. 1916, Bertelsm. XI 270 S.

durch einen sehr ernsthaften Versuch, die Einheitlichkeit der Sprache des ganzen Evangeliums nachzuweisen, widerlegen wollte.[1] So wenig der Versuch des Verf. gelungen ist, weil die sprachlichen Erscheinungen, die die Psyche des Evangelisten charakterisieren sollen, weder alle auf gleicher Linie liegen, noch auch die schwersten Aporien im Evangelium erklären können, so dankenswert ist die Schrift als Beitrag zur Charakteristik der Johanneischen Sprache. — Seine verschiedenen früheren Beiträge zur Quellenanalyse des Johannesevangeliums hat **W. Soltau** zu einem knappen und klaren Aufsatz verarbeitet, in dem er seine Anschauung von der Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums dargelegt.[2] Der scharfsinnige Verf. sieht zu viel und konstruiert zu schnell; deshalb sind seine oft ausgezeichneten einzelnen Beobachtungen und Vermutungen nicht zu der Geltung gelangt, die sie wohl verdienten. Insbesondere bin ich geneigt, ihm darin recht zu geben, daß die in das Evangelium eingearbeiteten Reden vorher eine Sonderexistenz geführt haben. Daß sie freilich erst nachträglich in das schon abgeschlossene Evangelium eingefügt worden seien, nachdem die Grundschrift sie schon in Einzelheiten benutzt hatte, ist eine nicht nur wegen ihrer Kompliziertheit unglaubliche Hypothese. Sehr viel richtiger sieht hier **H. H. Wendt**, der mit Soltau eine frühere Sonderexistenz der Reden annimmt; nach seiner Meinung ist eben das Evangelium durch die Einarbeitung der Reden in einen aus verschiedenen Quellen geflossenen Geschichtsbericht zustande gekommen. An Wendts Hypothese ist nur das unglaublich, daß die Redenquelle auf den Zebedaiden Johannes zurückgehen soll. Im übrigen stellt sich Wendt seinerseits den Entstehungsprozeß des vierten Evangeliums wohl zu einfach vor und ignoriert manche Schwierigkeiten. Dies ist wohl der Grund, warum seine schon 1900 zum erstenmal vorgelegte Analyse nicht die Anerkennung gefunden hat, die m. E. ihren Grundgedanken gebührt. Der Verf. hat sich daher veranlaßt gefühlt, seine Anschauung noch einmal ausführlich zu entwickeln, und hat dabei eine Übersicht über die wichtigen neueren Untersuchungen gegeben und eine Übersetzung des Textes mit Unterscheidung der verschiedenen Schichten hinzugefügt.[3] Zum drittenmal endlich hat der Verf. seine Anschauung kurz dargelegt in einer Schrift,

---

[1] Erich Stange *Die Eigenart der Johanneischen Produktion.* Ein Beitrag zur Kritik der neuen Quellenscheidungshypothesen u. zur Charakteristik der Johanneischen Psyche. Dresden 1915, Ungelenk. IV 66 S.

[2] Wilhelm Soltau *Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt.* (Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., phil. hist. Kl. 1916 VI). Heidelb. 1916, Winter. 39 S.

[3] Hans Hinrich Wendt *Die Schichten im vierten Evangelium.* Gött. 1911, Vandenh. u. Rupr. 158 S.

die in ihrem Hauptteile den Johannesbriefen gewidmet ist[1], ohne daß die neueste Darstellung eindrucksvoller wäre; denn der Verf. hat sich die neuesten Arbeiten nicht zunutze gemacht, und was er z. B. über das Verhältnis des Johannes zur Gnosis sagt, bleibt auf der Oberfläche. Seine schon früher in einigen Aufsätzen entwickelte Anschauung über die Johannesbriefe (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XXI 1922 S. 38—42, 140—146; XXII 1923 S. 57—79; XXIII 1924 S. 18 bis 27) wollen diese alle als aktuelle, an eine bestimmte Gemeinde gerichtete Schreiben verstehen und versuchen den Typus ihrer Frömmigkeit mit reichlicher Modernisierung zu interpretieren.

Seither sind in Deutschland nur kleinere Beiträge zur Quellenkritik erschienen. Eine Scheidung des Evangeliums in zwei Schichten versuchte **A. Faure** (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXI 1922 S. 99—121), ausgehend von der Beobachtung, daß die alttestamentlichen Zitate in der ersten Hälfte des Evangeliums mit einer andern Formel eingeführt werden als in der zweiten. Das Recht dieses Ausgangspunktes hat zwar **Fr. Smend** (ebenda XXIV 1925 S. 147—150) mit guten Gründen bestritten. Aber davon abgesehen, enthält Faures Aufsatz richtige Beobachtungen, und speziell die Annahme einer *σημεῖα*-Quelle für das Evangelium scheint mir richtig zu sein. — Nicht neu ist **Herm. Sasses** Behauptung (ebenda XXIV 1925 S. 260—277), daß Joh. 15—17 in den umgebenden Text eingeschoben sei; neu ist nur seine Deutung: die Kapp. 15—17 sind eine ursprünglichere Version der Abschiedsreden als die in Kapp. 13 und 14 vorliegende. Diese Fassung beruht auf jener und will sie verdrängen, was ihr freilich nicht gelungen ist. Das Wichtigste ist dabei dem Verfasser, daß der Paraklet in der ursprünglichen Fassung niemand anders gewesen sei als der Evangelist selbst, der in der sekundären Fassung dann durch den Geist ersetzt ist. Das scheint mir freilich unannehmbar zu sein.

Im ganzen hat man den Eindruck, daß der Mut verlorengegangen ist, dem Johanneischen Problem durch quellenkritische Analyse beizukommen, nachdem keiner der bisherigen Versuche durchschlagenden Erfolg gehabt hat. In der Tat haben alle bisherigen Versuche zu sehr mit dem Maßstab moderner Logik gearbeitet. Ich bin zwar der Meinung, daß es nur eine Logik gibt, die zu allen Zeiten die gleiche ist, aber erstens sind die Grade ihrer Verwendung verschieden, und zweitens sind unsere Texte nicht nur Produkte des logischen Denkens. Die mit der Logik arbeitende quellenkritische Analyse des Johannesevangeliums sollte also m. E. freilich nicht ersetzt, aber wesentlich ergänzt werden durch

[1] Ders. *Die Johannesbriefe und das Johanneische Christentnm.* Halle 1925, Buchhandl. des Waisenh. VI 151 S.

stilistische, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. Ansätze zu solchen stecken hier und dort in der bisher besprochenen Literatur, aber die Aufgabe ist nirgends direkt in Angriff genommen. Nur zwei zum Schluß zu nennende Aufsätze machen damit den Anfang. Der eine ist K. L. **Schmidts** Analyse der Geschichte vom Weinwunder zu Kana[1]; der andere ist **Windischs** Abhandlung über den Johanneischen Erzählungsstil.[2] Während K. L. Schmidt an einem einzelnen Beispiel zeigt, wie Tradition und Redaktion zu sondern ist, charakterisiert Windisch an einer Auswahl, nämlich an den Erzählungen, die Eigenart des Stiles. Diese Charakteristik, die die Johanneischen Erzählungen mit den synoptischen vergleicht, stellt mit Recht fest, wie bei Johannes an Stelle der kleinen Perikopen breit ausgeführte Erzählungen, und an Stelle der losen Folge von Einzelszenen die Folge zusammenhängender Szenen getreten ist. Die Charakterisierung der Johanneischen Erzählungen als dramatisch halte ich freilich für eine schwere Täuschung; auch scheint es mir methodisch verfehlt, nicht von den Szenen auszugehen, die ihre synoptischen Parallelen haben, und durch den Vergleich die Johanneische Eigenart zu erfassen; endlich aber ist es sehr fragwürdig, vom „Johanneischen" Erzählungsstil zu reden, weil es m. E. viel wahrscheinlicher ist, daß der Evangelist diese breit ausgeführten Erzählungen schon in der Tradition vorfand. Johanneisch ist — wenn damit die Eigenart des Evangelisten bezeichnet werden soll — die Verbindung von Erzählung mit Zeugnis und Streitrede; und richtig ist auch, daß der Evangelist das Perikopensystem der Synoptiker überwunden hat. Die Bedeutsamkeit der Stilkritik für das Verständnis des Evangeliums ist so jedenfalls deutlich geworden.

---

[1] *Harnack-Ehrung.* Leipz. 1921, Hinr. S. 32—43.

[2] *Eucharisterion,* H. Gunkel dargebracht 2 (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Gött. 1923, Vandenh u. Rupr. S. 174—213.

III. Mitteilungen und Hinweise.

Ein neuer Vorschlag zur Deutung der sator-Formel.

Der Plan, die *sator*-Formel zu deuten, führt in eine wunderliche Welt von rätselhaften Buchstabengebilden zu mystischen und magischen Zwecken, auf ein Gebiet, das in seiner Ausdehnung und Vielgestaltigkeit selbst für den Fachmann schon jetzt schwer übersehbar und in seinem Bestande noch längst nicht endgültig abgegrenzt ist. Einen beinahe unheimlichen Begriff von der Stoffülle gewinnt der Nichtfachmann aus Dornseiffs Buch: „Das Alphabet in Mystik und Magie". Wenn ich es trotzdem wage, wenigstens über ein Teilthema mitzureden, so nur deshalb, weil die *sator*-Formel aus der Normalebene wie ein einzelner Berggipfel hervorragt, sowohl wegen ihrer Verbreitung und Häufigkeit, als auch durch ihre feine Ausarbeitung und durch die suggestive Kraft, mit der sie zur Ergründung reizt und Gelingen verheißt. Tatsächlich hat man denn auch die *sator*-Formel schon in recht frühen Zeiten und durch die Jahrhunderte hindurch bis heute immer und immer wieder ganz für sich besonders genommen und an ihre Deutung viel Verstand und Geist gewendet. Der langen Reihe von Ringern um das *sator*-Geheimnis[1] schließe ich mich an, natürlich gleich anderen in der Hoffnung, die Siegespalme zugesprochen zu erhalten. Diese Erwartung würde überheblich sein, wenn ich mit meiner Leistung eine nichtachtende oder abfällige Kritik meiner Vorgänger verbinden wollte. Ich bleibe jedoch ein Bewunderer des aus den meisten Lösungsvorschlägen hervorleuchtenden Scharfsinnes und bin mir bloß selber durch meine Erfahrung bewußt geworden, daß zu dem Nachdenken als bestes Stück die Intuition, ein geschenkter Tiefblick kommen muß, um eine befriedigende Lösung zu erzeugen. Ich sagte oben: Ich hoffe, die befriedigende Lösung zu haben; doch bin ich nüchtern genug, auch mit der Möglichkeit einer Widerlegung aus mir entgangenen Gesichtspunkten heraus zu rechnen.

[1] Es genüge die letzten Arbeiten zu nennen, wo die ältere Literatur jeweils verzeichnet ist: Seligmann *Hessische Blätter f. Volkskunde* XIII (1914) 154—183; XX (1921) 1 ff.; Dornseiff *Das Alphabet in Mystik u. Magie*[2] 1925 79. 179; Zatzmann *Hess. Blätter* XXIV (1925) 98 ff.; Hepding ebd. in den Anmerkungen zu Zatzmann und S. 184. Es sei erwähnt, daß Dornseiff die ihm brieflich mitgeteilte Deutung der Formel als Paternosterkreuz als evident bezeichnete, ebenso der Herausgeber dieses Archivs.

Darf ich nun erst einmal meinen Vorschlag bringen und daran, so gut ich es vermag, eine skizzenhafte Charakteristik anderer Lösungen sowie einige historische Fragen und Anregungen fügen? Dabei erinnere ich mich dankbar an die von Prof. D. Achelis und Prof. Dr. Weinreich empfangene Orientierung über die *sator*-Literatur.

Die *sator*-Formel kann hintereinander als Palindrom vor- und rückwärts gleichlautend gelesen werden oder sie ist als magisches Quadrat mit vierfacher Potenz von allen Seiten und nach allen Seiten lesbar. Unstreitig ein hübsches Kunstwerk, zumal die einzelnen Zeilen nicht bunten Wirrwarr, sondern Worte, lateinische oder scheinbar lateinische Worte enthalten. Die Schreibweise ist zumeist lateinisch, bisweilen auch griechisch, von koptischen und deutschen Nebenformen abgesehen:

S A T O R		σ α τ ω ρ
A R E P O		α ρ ε π ω
T E N E T	oder:	τ ε ν ε τ
O P E R A		ω π ε ρ α
R O T A S		ρ ω τ α σ

Aus den 25 vorhandenen Buchstaben lassen sich die Anfangsworte des lateinischen Vaterunsers: PATER NOSTER zweimal zusammenstellen, doch so, daß der Buchstabe N, als nur einmal vorhandener Mittelbuchstabe, zum Mittelpunkte benutzt wird. Damit bietet sich die Kreuzform zur Darstellung der Lösung an. Übrig bleiben dann vier Buchstaben, und zwar zweimal A und zweimal O. Es erscheint mir nicht gezwungen, weil der kirchlichen Symbolik entsprechend, wenn ich diese Buchstaben deute auf die Anfangs- und Endbuchstaben des griechischen Alphabetes, die seit alters als Sinnbild der Unendlichkeit und Ewigkeit dienen. So würde sich etwa dies Bild ergeben:

```
            A

            P
            A
            T
            E
            R
A   P A T E R N O S T E R   O
            O
            S
            T
            E
            R

            O
```

Durch welche Vorzüge könnte sich diese Lösung vor anderen Lösungen empfehlen?

Ein Eingehen auf alle Fälle und auf alle Einzelheiten gestattet weder der Ort, noch meine unvollständige Kenntnis; doch treffe ich wohl das Richtige, indem ich die bisher gefundenen Lösungen nach vier Arten scheide:

1. Soweit ich sehe, die ältesten, aber bis in die Gegenwart in immer neuer Gestalt auftauchenden Lösungen übersetzen die fünf lateinischen Worte und setzen sie mehr oder minder künstlich in einen Gedankenzusammenhang mit Beziehung auf das Landleben (Beispiele: Cabrol, Dict. d'arch. chr. I 2). — Eine Wendung nach der religiösen Seite hin gelingt dabei Sauerhering (Tägl. Rundschau v. 15. 9. 25) durch originelle Ausdeutung des Wortes *sator* und des widerspenstigen Wortes *arepo*. — Auch Zatzmanns Ableitung der Worte aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen (Hess. Blätter für Volksk.) läßt sich als eine den gewöhnlichen Rahmen sprengende Deutung an dieser Stelle nennen.

2. Lösungen, die durch Permutation der Buchstaben zustande kommen (Beispiele bei Dornseiff; besonders fein Graf Hardenbergs Ergebnis).

3. Symbolische Lösungen, wie etwa die mir ohne Quellenangabe zugeflossene Deutung eines italienischen Professors Pansa, die aus der vielfachen Lesbarkeit des Palindroms und magischen Quadrates eine Beziehung findet zu Bibelgleichnissen vom Winde und Rade und ihrer sinnbildlichen Anwendung auf Ewigkeit, Unendlichkeit und Gott.

4. Die Ausdeutung nach Zahlwerten der Buchstaben (Heis) sei nur erwähnt. —

Von sämtlichen heute verfügbaren Lösungsvorschlägen hat noch keiner allgemeine Anerkennung zu erreichen vermocht, wenn man auch auf Grund der neueren Deutungen über den wohl seinerzeit berechtigten Pessimismus Albr. Dieterichs gegenüber der Deutbarkeit mystischer und magischer Buchstabengruppen hinausgelangt ist. Es sieht eben aus, als ob der Weg niemals weiterginge als bis zur Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, solange man mit den Deutungen nur in der Fläche der Formel sich bewegt. Wie aber, wenn nun hinter der Fläche der Formel, gleichsam räumlich versteckt, ein völlig anderes, für sich selber bestehendes Gedankengebäude läge, wie etwa nach meiner Deutung das symmetrische, sinnvolle und der christlichen Archäologie nicht fremde Paternosterkreuz, von dem zwiefachen A O umsäumt? Mit einem solchen Inhalte würde jedenfalls die *sator*-Formel ihren Schöpfer nicht nur als einen außergewöhnlich kunstreichen und geistreichen Mann charakterisieren, sondern ihn auch als einen Christen erweisen und damit über ihre Herkunft eine erste, entscheidende Aussage tun. Denn der bloße Augenschein der Formel verrät noch nichts davon, daß sie auf christlichem Boden gewachsen sei. Vielmehr würden der Wortlaut und Wortsinn durchaus auch einen heidnischen Verfasser zulassen, den man auch gar nicht selten vermutet hat. Man pflegt ja die Formel unter die antiken Zauberformeln zur Bewahrung von Person und Eigentum vor bösen Gewalten einzuordnen, und tatsächlich ist sie in dieser Weise seit über $1\frac{1}{2}$ Jahrtausenden bis in den modernen Aberglauben hinein unzählig oft als Amulett und Inschrift benutzt worden, und

zwar auch im Bereiche der christlichen Kirche und der Gnosis, im gesamten Europa sowohl wie in Kleinasien, Ägypten und Abessinien.

Damit erhebt sich die Frage nach dem Ursprung der Formel. Die früheste Belegstelle scheint ein koptisches Papyrusamulett des Berliner Museums zu sein. Ob und wie dieses datierbar ist, weiß ich nicht. Ausgeschlossen ist natürlich nicht, daß frühere Zeugnisse noch nicht entdeckt worden oder verlorengegangen sind. Das in meiner Deutung vorkommende A O würde nach Müllers Artikel *A Ω* in der Prot. R. E.[3] eine Zurückverlegung der Formel bis höchstens zum Ende des 3. Jahrhunderts erlauben. Doch gilt auch hier das oben zum Amulett Bemerkte.[1]

Man verläßt also den streng historischen Boden, sobald man es unternimmt, von der Formel selber aus sich ein Bild ihrer Entstehung zu machen. Aber es drängt mancherlei zu einem solchen Versuche. Zunächst ist es, die Richtigkeit meiner Deutung einmal vorausgesetzt, doch seltsam, daß anscheinend schon das 4. Jahrhundert den religiösen Sinn der Formel nicht mehr voll besessen hat und daß dennoch die Kirche es war, die eine nach außen hin so gar nicht christlich gefärbte Formel, und zwar offenbar meist mit magischen Absichten, in häufigsten Gebrauch nahm. Ob sich daraus der Schluß auf eine aus alter Zeit fortdauernde Ahnung von einem christlichen Gehalte der *sator*-Formel ziehen läßt? In welcher Zeit aber könnte noch ein klares Wissen um die Sache lebendig gewesen sein? Am ehesten wohl in einer Zeit, die durch ihre Zustände und Umstände einen besonderen Anlaß und Anstoß gab, christliche Gedanken, insbesondere christliche Symbole wie das Kreuz, das pater noster und das A O mystisch zu behandeln oder vor der Umwelt möglichst zu verhüllen. Sofort denkt man an die Christenverfolgungen und zugleich auch an die christliche Arkandisziplin. Zwar ist die Lehre von den sogenannten *cruces dissimulatae,* die als geheime Erkennungszeichen der Kultgenossen oder als Geheimzeichen gegenüber den Feinden dienten, etwas in Mißkredit gekommen, weil solche Geheimtuerei doch nicht etwas verbergen konnte, was längst der Öffentlichkeit angehörte; aber allein schon die menschliche Neigung zu geheimnisvollem Zusammenschluß oder Abschluß nach außen würde zumal bei den Anschauungen und Sitten jener Zeit genügt haben, um eine Art Geheimwissenschaft zu begründen und zu hüten, und würde es auch weiterhin erklären, wie im Laufe der Fortpflanzung des Geheimnisses von einer auserwählten Schar zur andern das Wissen um den eigentlichen Sinn des *sator*-Rätsels versickerte und schließlich verschwand. Ziemlich frühe, fehlerhafte und darum sinnlose Abschriften, jedoch in sich wieder zum

[1] Übrigens achtet Müller fast ausschließlich auf die Verbindung des A O mit dem Christogramm, während Dölger (vgl. Dornseiff *Alph.*[2] 124 Anm. 1) ein isoliertes Vorkommen von A O schon für das 2. Jahrhundert nennt; bei der Herkunft und Bedeutung des A O würde an sich kein noch so nahe an die Entstehungszeit der Apokalypse heranrückendes Datum auffällig sein. — Ob und wann das A O in Verbindung mit dem Paternosterkreuze auf Fundstücken nachweisbar ist, auch, wie früh das Paternosterkreuz selber bezeugt ist, entzieht sich noch meiner Kenntnis.

reinen magischen Quadrate zurechtgebogen, sprechen vielleicht von dieser Entwicklung. Verständlich ist auch, daß seitdem der Eindruck von den wundersamen äußeren Eigenschaften der *sator*-Formel über einen nachwirkenden Rest christlichen Empfindens bei ihrer Verwendung immer mehr und mehr die Herrschaft gewann und ihre ledigliche Wertschätzung als Schutz- und Abwehrmittel förderte und vollendete. So mag die wohl schönste und sinnigste, ehrwürdige Geheimformel der christlichen Kirche in die Gesellschaft der zahllosen und oft geistlosen Machwerke aus der mystischen und magischen Retorte herabgesunken sein, um gegenwärtig nur noch in den Zauberbüchern des krassen Volksaberglaubens eine vielfache, aber klägliche Rolle zu spielen. Sollte da nicht die Bemühung sich lohnen, der *sator*-Formel durch Aufhellung ihrer Geburt und Jugend, durch Erforschung ihrer Geschichte und ihrer Bedeutung im kultischen und gemeindlichen Leben der alten Kirche den gebührenden Platz wiederzuerobern? Vielleicht darf mein Lösungsvorschlag dazu helfen.

Chemnitz. **Felix Grosser.**

Eine verkannte Gottheit.

Κ. Σ. Π (*ιττάκις*), *'Εφ. ἀρχ.* 1841, 658 schreibt: *'Αγδίστιδι Κλέο[ς] θεοῖς.* — *ἡ ἐπιγραφὴ αὕτη εἶναι γραμμένη ἐπὶ βωμοῦ λίθου ἐγχωρίου τῆς Λέσβου· ὁ βωμὸς οὗτος ἄνωθεν φέρει ἴχνη γλυφῆς στεφάνου παρεμφεροῦς τοῦ κλάδου τῆς ἀμυγδαλῆς, εἰς ἣν μετεμορφώθησαν τὰ μέλη τοῦ 'Αγδίστεως. Εἰς τὴν μέσην δὲ αὐτοῦ ὑπάρχει γεγλυμμένον ἀρχιτεκτονικόν τι κόσμημα εἰς εἶδος δελτίου, ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἀναγιγνώσκεται ἡ ἐπιγραφή· δὲν δυνάμεθα νὰ δώσωμεν πολλὴν πίστιν εἰς τὴν γραφὴν τοῦ Σ· διότι τότε εἶναι "Αγδισσις καὶ ὄχι τὸ παρὰ τοῖς συγγραφεῦσιν ἀπαντώμενον "Αγδιστις.* — Die zugehörige Tafel zeigt in der Tat die Inschrift *ΑΓΔΙΣΣΙΔΙ* | *ΚΛΕΟΘΘΙΣ.*

Denselben Stein hat der große Heinrich Kiepert gesehen, und Boeckh in den Nachträgen zu CIG II p. 1029 herausgegeben, Nr. 2211 b, als *lapis sepulcralis* marmoris candidi, ex parietinis Methymnae. „Dubito de nominibus". Die Lesung stimmt bis auf die Form, Σ für Σ, völlig mit dem Bilde der *'Εφημερίς*, das übrigens, wie aus der Vorbemerkung zu Nr. 651 hervorgeht, von dem sehr achtungswerten *Κ. Φιντικλῆς*, einem Freunde A. Kirchhoffs, herrührt. Paton IG XII 2, 524 sagt nur nunc latet vel periit *lapis sepulcralis* ... und hat *"Αγδισσις* unter den nomina virorum et mulierum. Doch ahnte ihm nachher die Wahrheit; der Index VII S. 152 enthält „*'Αγδισσίς* (dea?) 524".

Die Sache liegt klar. An der unabhängigen Lesung zweier hochachtbarer Zeugen ist kein Zweifel. Wir haben einen Altar mit der Weihung *'Αγδίσσιδι Κλέοθθις.* Den Namen des Weihenden setzt Bechtel H. Pers. 240 ohne erkennbare Beziehung hinter *Κλεό-θοινος* (Pharsalos). Die Göttin ist die große Mutter von Pessinus Strab. XII 567; Knaack RE[2] I 767; I. Keil Öst. Jahresh. 18 (1915) 76. Zur dialektischen Erklärung finde ich weder bei Bechtel noch bei Hoffmann ausreichendes Material; man hat dem Namen nicht getraut.

Auch Latyschew hat es nicht getan, der IGOP. Eux. II 31 in der Inschrift von Pantikapeion *Πλουσία ὑπὲρ τῶν θυγατέρων κατὰ πρόσταγμα* ΑΓΓΙCCCI *ἀνέθηκε* abschrieb, jedoch willkürlich, nicht anders als Pittakis, dem er sonst gewiß weit überlegen war, *Ἀγγίσ[τε]ι* umschrieb. Um so mehr ist zu schätzen, daß P. Kretschmer Einl. Gesch. gr. Spr. 195[2] an *Ἀγγίσσει* festhält; C statt Є ist kaum als Variante zu rechnen. Für den Schwund des *δ* führt er noch die Inschrift unbekannter Herkunft aus Venedig CIG IV 6837 an: *Μητρὶ θεῶν Ἀγγίστει Ἀμέριμνος οἰκονόμος τῆς πόλεως εὐχήν.* Das gewöhnliche *Ἄγδιστις* geben Strabo u. a. Schriftsteller; *Ἀγδίστει ἐπηκόωι* Dittenberger Or. 28 unter Ptolemaios Philadelphos aus Gizeh; [*Μητρὸς*] *θεῶν Ἀγγδίστεων* CIG 3886_4. add. p. 1103. Den Namen leitet Pausaunias I 4, 5 von dem über Pessinus liegenden *ὄρος τὴν Ἄγδιστιν*, Arnobius V 5 von der petra Agdus ab, deren von Fick behauptete Verwandtschaft mit *ὄχθος* ganz unsicher ist, da die Vokale nicht überstimmen (Kretschmer a. a. O. im Text); also ebenso zu bewerten wie die *Σιπυληνή* und *Δινδυμηνή*. Für den Dativ-*ιδι* der lesbischen Inschrift halfen uns die späten lesbischen Analogien von *Ἴσιδι* und *Σαράπιδι* IG XII 2, 98. 113. 114 nichts.

Berlin-Westend. **F. Hiller von Gaertringen.**

Dionysos in Jerusalem.

Otto Kern hat in diesem Archiv Bd. XXII S. 198 f. auf das im II. Makk. 6, 7 erwähnte Dionysosfest in Jerusalem hingewiesen, von dem es dort heißt: *γενομένης δὲ Διονυσίων ἑορτῆς ἠναγκάζοντο οἱ Ἰουδαῖοι κισσοὺς ἔχοντες πομπεύειν τῷ Διονύσῳ.* Dazu vergleicht Kern die Stelle bei Hippolytos: *Περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* 49, wo es von Antiochos Epiphanes heißt: *ὢν ἔκγονος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος. Καὶ αὐτὸς τοῖς τότε καιροῖς ἐπαρθεὶς τῇ καρδίᾳ ἔγραψε ψήφισμα βωμοὺς πρὸ τῶν θυρῶν τιθέντας ἐπιθύσειν καὶ κισσοῖς ἐστεφανωμένους πομπεύειν τῷ Διονύσῳ, τοὺς δὲ μὴ βουλομένους ὑποτάσσεσθαι, τούτους μετὰ ἐμπαιγμὸν καὶ ἐτασμὸν βασάνων ἀναιρεῖσθαι.* Kern meint, diese Stelle gehe ohne Zweifel auf Iason von Kyrene zurück, und mit ihr müsse man dann I. Makk. 1, 55 verbinden, wo zwar von Dionysos nicht die Rede sei, wo es aber auch ähnlich wie bei Hippolytos heiße: *Καὶ ἐπὶ τῶν θυρῶν τῶν οἰκιῶν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἐθυμίων.* Kern schließt daraus, daß die Opfer vor den Haustüren eben zur Dionysosfeier gehört hätten. Nun ist es aber sicher, daß Hippolytos den Iason nicht vor Augen gehabt hat, denn er gibt unmittelbar nach der angeführten Stelle seine Quelle deutlich an, indem er sagt, wer Näheres wissen wolle, könne es *ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς* finden. Er hat eben nur die Angaben der beiden Makkabäerbücher miteinander kombiniert. Die überraschende Behauptung, Antiochos Epiphanes sei ein Nachkomme Alexanders des Großen, ist das Ergebnis einer flüchtigen Lektüre von I. Makk. 1, 8 ff.; die Worte *ἔγραψε ψήφισμα* zeigen, daß Hippolytos einen Volksbeschluß nicht von einem königlichen Erlaß unterscheiden kann, der im

I. Makk. 1, 41 und 51 erwähnt wird, während II. Makk. nichts von ihm sagt. Die oben angeführte Stelle I. Makk. 1, 55 bezieht sich übrigens nicht ausschließlich auf Jerusalem, sondern, wie der vorhergehende Vers zeigt, auch auf andere Städte und besagt ganz allgemein, daß die in V. 44—47 gegebenen Bestimmungen des Königs ausgeführt sind. Man kann also nicht mit Sicherheit daraus schließen, das jene Opfer vor den Häusern und auf den Straßen gerade bei der Feier für den Dionysos dargebracht worden sind. Wenn Hippolytos nachher noch bemerkt, Antiochos habe von Gott die gebührende Strafe erhalten, so wird er dabei weniger an I. Makk. 6, 8—13 gedacht haben als an die wirkungsvollere Darstellung in II. Makk. 9, 5—28, zumal gerade der Verfasser dieses Buches regelmäßig zu betonen liebt, wie genau sich Schuld und Sühne bei den Frevlern gegen Iahwe zu entsprechen pflegen. So interessant es wäre, eine vom II. Makk. unabhängige Benutzung des Iason von Kyrene bei Hippolytos nachweisen zu können, wir müssen darauf verzichten.

Kern will ferner noch ein Zeugnis dafür beibringen, daß ein Dionysosheiligtum in Jerusalem existiert hat. An sich bedarf es eines solchen Zeugnisses kaum, denn wenn in Jerusalem eine *πομπή* für den Gott veranstaltet wird, so muß man doch voraussetzen, daß unter den I. Makk. 1, 47 erwähnten Altären, Heiligtümern und Götterbildern auch solche des Dionysos dort vorhanden waren. Die von Kern angeführte Stelle aus Iohannes Lydus (de mensibus IV 53, p. 109, 18 Wünsch) lautet: *Ἕλληνες δὲ τὸν Ὀρφέως Διόνυσον, ὅτι, ὡς αὐτοί φασιν, πρὸς τῷ ἀδύτῳ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ναοῦ ἐξ ἑκατέρων σταθμῶν τὸ πρὶν ἄμπελοι ἀπὸ χρυσοῦ πεποιημέναι ἀνέστελλον τὰ περιπετάσματα ἐκ πορφύρας καὶ κόκκου πεποικιλμένα, ἐξ ὧν καὶ ὑπέλαβον Διονύσου εἶναι τὸ ἱερόν.* Aber darin wird doch nur eine verkehrte Auffassung der Hellenen erwähnt, nicht die Existenz eines Dionysosheiligtums.

Und wenn Kern weiter fragt: „Sollte es sich hier nicht auch letzten Endes um die Hellenisierungsbestrebungen des Antiochos Epiphanes handeln?“ so ist das unbedingt zu verneinen. Einmal, weil der König bekanntlich den Tempel dem Olympischen Zeus geweiht hat, zweitens weil zu seiner Zeit der berühmte goldene Weinstock noch gar nicht existiert hat. Im I. Makk. 1, 21 ff. und danach bei Iosephus ant. XII 250 wird die Plünderung des Tempels genau geschildert, und alle goldenen Prunkstücke werden nebst den Vorhängen erwähnt, von dem Weinstock aber ist keine Rede; und ebenso steht es bei der Schilderung des Besuches des Pompejus im Tempel und der Plünderung durch Crassus bei Iosephus ant. XIV 72; 105 ff., bell. I 152, obwohl auch hier die Vorhänge mit dem Balken, der sie hielt, besonders genannt werden. Der Weinstock ist erst an dem herodianischen Tempel angebracht worden, wie Iosephus ant. XV 395 erzählt. Er hat großen Eindruck gemacht, und erst danach konnte der von Iohannes Lydus erwähnte Irrtum der Griechen entstehen, den auch Tacitus hist. V 5 erwähnt, obwohl er die Gleichsetzung des Judengottes mit Dionysos ablehnt, während Plutarch,

quaest. conv. IV 5, sie eifrigst verficht, allerdings ohne dabei des Weinstocks zu gedenken.

Göttingen, im Juli 1925. **Hugo Willrich.**

A curse from Cyrene.

In an inscription assigned by Dr. Ferri to the beginning of the fourth century B. C. the people of Cyrene place on record their gift of citizenship to members of their mother-state Thera.[1] After the decree proper comes an oath supposed to have been sworn by the colonists sailing from Thera and by the Theraeans who remained at home. In it they undertake that Battus shall go forth, that if the colony fails he and his companions shall on their return enjoy all the privileges of citizenship, and that whosoever is chosen to go must go; the penalty for disobedience is death, and is to be inflicted also on any who shelter offenders. The text continues thus (l. 40 sqq.) *ἐπὶ τούτοις ὅρκια ἐποιήσαντο οἵ τε αὐτεῖ μένοντες καὶ οἱ πλέοντες οἰκίζοντες καὶ ἀρὰς ἐποιήσαντο. τὸς ταῦτα παρβεῶντας καὶ μὴ ἐμμένοντας ἢ τῶν ἐλ Λιβύᾳ οἰκεόντων ἢ τῶν αὐτεῖ μενόντων κηρίνος πλάσσαντες κολοσὸς κατέκαιον ἐπαρεώμενοι πάντες συνελθόντες καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες καὶ παῖδες καὶ παιδίσκαι τὸν μὴ ἐμμένοντα τούτοις τοῖς ὁρκίοις ἀλλὰ παρβεῶντα καταλείβεσθαί νιν καὶ καταρρὲν ὥσπερ τὸς κολοσὸς, καὶ αὐτὸν καὶ γόνον καὶ χρήματα· τοῖς δὲ ἐμμένοισιν τούτοις τοῖς ὁρκίοις καὶ τοῖς πλέοισι ἐλ Λιβύαν καὶ τοῖς μένοισι ἐν Θήρᾳ ἦμεν πολλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ αὐτοῖς καὶ γόνοις.*

The use of the curse as a sanction in Greek law and belief in its power hardly need illustration[2], nor again would the burning of wax images in private magic, though the precise statement of the relation between the wax image and the man cursed affords an interesting parallel to Theocr. II 28

ὡς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω
ὣς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος ὁ Μύνδιος αὐτίκα Δέλφις.[3]

What is significant here is that the community reinforces the magical potency of the curse with a magical act, identical with the practice of what we regard as anti-social black magic, and directed at a prospective individual or individuals (including naturally their descendants).[4]

---

[1] *Alcuni iscrizioni di Cirene* (*Abh. preuß. Ak. Wiss.* 1925, v), 19ff.: Tafel II 2.

[2] Cf. K. Latte *Heiliges Recht*, 61ff.

[3] For the solemn emphasis of *νιν* in the inscription cf. Pind. *Pai.* VI 113 *ὤμοσε γὰρ θεός, γεραιὸν ὃς Πρίαμον πρὸς ἑρκεῖον ἤναρε βωμὸν ἐπενθορόντα, μή νιν εὔφρον' ἐς οἶκον μήτ' ἐπὶ γῆρας ἱξέμεν βίον.*

[4] We are familiar with the practice of weather-magic by a community. H. J. Rose *Classical Review*, 1922, 17 sq., has explained the burning of captured weapons in honour of Lua Mater as intended to destroy by symphathetic magic the arms still in possession of the enemy; cf. his *Roman Questions of Plutarch*, 186 (note on ch. 37).

Such a proceeding is altogether different from the symbolical acts which often accompany an oath.[1]

Whether the oath and the account of the accompanying act rest on genuine tradition from the past or not, they represent what the citizens of Cyrene in the fourth century thought their ancestors capable of doing, and they are therefore a valuable addition to our knowledge of Greek religious history.

Clare College, Cambridge. **A. D. Nock.**

Zu den epidaurischen Wundergeschichten.

In der Thersandrosgeschichte (IG IV 2. Nr. 952 Z. 69ff.) sind nach der Veröffentlichung der von Cavvadias neu hinzugefundenen Bruchstücke (*Ἀρχαιολ. Ἐφημ.* 1918, 155ff.), durch welche alle früheren Ergänzungen, auch die von Weinreich in der Sylloge³ no. 1169, 69ff. vorgeschlagenen, an entscheidenden Punkten widerlegt wurden, noch zwei Stellen nicht ganz klar. Cavvadias ergänzt Z. 74/75: *Τᾶς δὲ πόλεως τῶν Ἁλικῶν [ἀγγε]λ[λ]ούσας τὸ γεγενημένον.* Nun gibt aber *ἀγγέλλω* in diesem Zusammenhang keinen rechten Sinn. Es könnte sich hier nur um eine Meldung nach Epidaurus handeln, aber dann ist es recht merkwürdig, daß *εἰς Ἐπίδαυρον* nicht gesagt ist; außerdem kommt nachher keine Antwort, der Gott von Epidaurus scheint also völlig zu versagen, was eigentlich nicht dazu angetan ist, für ihn Propaganda zu machen. Auch ist die Zusammenstellung *ἀγγέλλουσας καὶ διαπορουμένας* recht sonderbar. Auf dem Stein ist sichtbar .... ^ . ᴗ ΥΣΑΣ. Die zwei angefangenen Hasten des fünften Buchstabens können natürlich geradesogut wie zu einem Λ zu Δ oder A ergänzt werden. Dann lassen sich die Reste auch zu [ΜΑΝΘ]Α[Ν]ΟΥΣΑΣ ergänzen, was einen klaren Sinn gibt.

In Z. 81 ist auf dem Stein zu lesen *ἱδρύσατο τέμενος Ἀσκλαπιοῦ*..............*υ θεοῦ μαντευσθέντα.* Cavv. ergänzt [*αὐτεῖ καὶ τὰ ὑπὸ το*]*ῦ θεοῦ μαντευσθέντα*, doch ist *αὐτεῖ* an dieser Stelle überflüssig. Möglich wäre dafür *εὐθύς* (vgl. Z. 116 *καὶ τὰ γούνατα ἰσχυρὰ γενέσθαι εὐθύς*). Richtig ist aber wohl [*καὶ τὰ λοιπὰ ὑπὸ το*]*ῦ θεοῦ μαντευσθέντα*, weil dadurch ausgedrückt ist, daß die vorhererwähnte Errichtung des *τέμενος* auch ein *μάντευμα* des Gottes ist.

Tübingen. **Otto Herzog.**

Ostereier.

Zu den von F. Kluge in dieser Zeitschrift Bd. XX (1923/24), S. 356ff. veröffentlichten Ausführungen über das Alter und die Herkunft des Ostereies erlaube ich mir die folgenden Bemerkungen, die sich mir aus meiner mehr durch den Zufall als durch systematische Nachforschungen über den Gegenstand entstandenen Materialsammlung zur rheinischen Volkskunde ergaben.

[1] As for instance in Livy I 24, 8 *si (populus Romanus) prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu ille Diespiter populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque.*

Was die gefärbten Eier angeht, so sind diese am Mittelrhein schon vor der von Kluge genannten Zeit nachweisbar.

Nach einem Bericht des Pfarrers Konrad Noll von Rüdesheim a. Rh. vom Jahre 1601[1] begaben sich damals im Rheingau die Kinder auf Gründonnerstag zu ihren Paten und Goten, um von ihnen (gefärbte?) Eier und Brezeln in Empfang zu nehmen. Zu Ostern erhielten die Kinder von den Lehrern in der Schule gefärbte Eier: „Vielfach wurden die Eier bemalt und dann die Farbe mit Scheidewasser weggeätzt, worauf vielerlei Figuren auf dem Ei entstanden. Vielfacher Luxus herrschte hierin.“ Vom Osterhasen, den heute am Rhein jedes Kind kennt, ist auch hier nicht die Rede.[2]

Daß die Gründonnerstagseier am Rhein und im Gebiet des Taunus ursprünglich nicht, wie Kluge will, Zinseier darstellen, sondern eine Rolle in alten Fruchtbarkeitsfesten spielten, scheint aus mancherlei Volksbräuchen und -meinungen hervorzugehen, die z. T. noch heute im Nassauischen lebendig oder doch noch nicht vergessen sind. Jedenfalls entbehren diese Bräuche, die offenbar alt sind, hierzulande jeder kontrollierbaren Beziehung zu einem Rechtsbrauch, während ihre Verwandtschaft mit Fruchtbarkeitsriten deutlich zu Tage liegen dürfte. Im Tal der Weil z. B., eines Nebenflüßchens der Lahn, und anderswo im Taunusgebiet[3] verkauft niemand ein Gründonnerstagsei. Diese Eier werden vielmehr mit Vorliebe zur Brut verwandt, da die daraus erbrüteten Hühner als besonders fruchtbare Legerinnen gelten und überdies, wie man glaubt oder glaubte, die merkwürdige Eigenschaft haben, daß sie alle Jahre die Farbe wechseln. Soweit die Eier nicht zur Zucht Verwendung finden, verwertet man sie nur im eigenen Haushalt, weil ihnen eine „besondere Kraft“ innewohnen soll; in einzelnen Orten ist man der Ansicht, daß sie vor Bruchleiden schützen.

Diese und andere geheimnisvolle Eigenschaften schreibt man allerdings auch den Karfreitagseiern zu. „Wenn ein schwarzes Hinckel auf Charfreitag legt, das Haus trifft das Jahr aus keyn Unglück“, heißt es in einer Rheingauer Handschrift aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.[4] Und an derselben Stelle[5] findet sich die Anweisung: „Auf Ostern iß hart gesotene Eyer, dann bist du das gantze Jahr gesundt“.

Weit verbreitet und von jung und alt geübt ist das „Kippen“ („Duppchen“) und Werfen („Ditzen“) mit gefärbten Eiern zu Ostern, das an vielen Orten — meist am Ostermontag — seit alters an bestimmten, bezeichnende alte Namen führenden Plätzen statt fand, so in Diez an der Lahn auf dem sog. „Osterwasem“[6], in Dillenburg und Nanzenbach

---

[1] s. F. W. E. Roth *Zeitschr. für Kulturgesch.*, II 1895 S. 183ff, bes. S. 185.

[2] Der Aufsatz von E. Stemplinger *Der Osterhase* (Bayrische Staatszeitung 1924 Nr. 92 vom 19. April) ist mir seither nicht zugänglich gewesen.

[3] s. *Der Landbote* (Beilage zum Wiesbadener Tagblatt) 1908, 14; 1910, 16; 1912, 17.

[4] s F. W. E. Roth a. a. O. S. 187.

[5] ebd. S. 188.

[6] s. *Der Landbote* 1909, 17.

auf dem Westerwald auf dem sog. „Osterwieschen".[1] Ich erwähne hier auch diesen Brauch, weil der allerdings einem andern deutschen Sprachgebiet angehörige Lexikograph Caspar Stieler (1691) bei dem Worte „Kippen" bemerkt[2]: „Mit roten Eyern kippen *ovis paschalibus collidendo certare*". Wenn auch, wie Kluge feststellte, das Wort Osterei in unserm Sinne zuerst 1741 in dem Teutsch-Lateinischen Wörterbuch von Joh. Leonh. Frisch belegt wird, so läßt doch die lateinische Bemerkung Stielers vielleicht durchscheinen, daß es schon 50 Jahre vorher im heutigen Sinne in der deutschen Sprache vorhanden war.

Wiesbaden. **Adolf Bach.**

Weinachtsgebräuche der Serbokroaten.

Allen, die sich näher mit Weihnachtsgebräuchen beschäftigen, wird es hochwillkommen sein, die reichhaltigen und altertümlichen Weihnachtsbräuche der Serbokroaten musterhaft dargestellt zu finden.[3] Der erste Teil der Arbeit behandelt den Festkalender der Weihnachtszeit von Advent bis zum Dreikönigstag und bringt eine außerordentliche Fülle von lehrreichen Einzelheiten und örtlichen Verschiedenheiten. Der zweite Teil ist auf Grund reichen Vergleichsmateriales aus dem sonstigen europäischen und besonders aus deutschem Gebiet der Deutung der Gebräuche gewidmet: den Grundstock der serbokroatischen Weihnachtsbräuche bilden antike Kalendengebräuche (Umzüge, Geschenke, Gabentisch, Anfangszauber, Prognostika, Licht, Feuer, Baumgrün), die sich mit heidnisch-slavischen Gebräuchen, (die stärker hervortreten bei der Verehrung des Wassers, der Himmelskörper, bei den Bräuchen mit den Opfertieren) und christlichen Elementen vereinigt haben. Es läßt sich vermuten, daß die heidnischen Slaven im Mittwinter ein Mondfest mit Fruchtbarkeitsriten und Totengedenken feierten. Auch nach der Einwanderung auf der Balkanhalbinsel waren die Südslaven starker Beeinflussung von Byzanz und Rom ausgesetzt. Das christliche Weihnachtsfest als mittelalterlicher Jahresbeginn hat viele Kalendenbräuche an sich gezogen, und die Entstehung einer neuen Schicht von Neujahrsbräuchen veranlaßt. Der Einfluß der Nachbarvölker war scheinbar gering. Deutscher Herkunft ist der Christbaum, der Gugelhupf, und ebenso wirkt deutscher Einfluß in Weihnachtsliedern und -spielen. Bezeichnend für die volkstümliche Weihnachtsfeier ist der „Badnjak", d. i. der Weihnachtsklotz, das Weihnachtsstroh und das ausgebildete Zeremoniell mit dem ersten Besucher. Sehr dankenswert ist das überaus reiche Stichwörterverzeichnis.

---

[1] s. Jos. Kehrein *Volkssprache und Volkssitte in Nassau.* Bonn 1872. *Namenbuch* S. 514.

[2] C. Stieler *Der teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs* (1691) 958.

[3] *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*, vergleichend dargestellt von Prof. Dr. Edmund Schneeweis, Lektor der Universität Belgrad. Ergänzungsband XV der Wiener Zeitschrift f. Volkskunde, 1925. 232 S.

Den Weihnachtsklotz hält der Verfasser für einen aus der Antike stammenden Brauch, der dann von einheimischer Baum- und Feuerverehrung durchdrungen wurde. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß wahrscheinlich auch bei anderen indogermanischen Völkern die heidnische Baum- und Klotzverehrung auf den Weihnachtsblock übergegangen ist. Diese Andeutung ließe sich sicher fruchtbringend weiter ausbauen. Den Weg dazu hat R. Meringer, Indogermanische Forschungen 16, 151 f. gewiesen. Auffallend ist die Übereinstimmung der Behandlung des Badnjak mit der der Hausgötzen zu Weihnachten, z. B. der Faksar-Niederdeutsche in Norwegen. (Vgl. Rikard Berge, Husgudar i Noreg u. L. Weiser, Germanische Hausgeister und Kobolde, Z. f. Volkskunde Jahrg. 4, H. 1.) Das Weihnachtsstroh geht nach Ansicht des Verf.s auf die altarische Feststreu zurück. Für den neueren Volksglauben ist aber bemerkenswert, daß das Weihnachtsstroh, in Serbien so gut wie in Skandinavien, — soweit nicht die christliche Deutung, es sei eine Erinnerung an die Geburt Christi im Stalle zu Betlehem, vorherrschend ist — und die Spiele auf ihm als reine Fruchtbarkeitszauber gekennzeichnet sind. Das Stroh wird geradezu als Erntefeld aufgefaßt und die Spiele ahmen das Dreschen, im Norden besonders das Fangen und Töten des Korntieres nach, hier soll das Stroh außerdem noch von der letzten, bedeutungsvollen Garbe sein. (Vgl. Martin P. Nilsson, Julkärven, Folktankar och Folkminnen 1922, L. Weiser, Jul, 31 ff.) Dem ersten Besucher, dem „Glücksbringer", kommt eine besondere Bedeutung zu, von ihm hängt Unglück oder Glück des neuen Jahres ab. Manche überlassen es dem Zufall, wer zuerst kommt, die meisten aber bestellen einen hübschen, gesunden Knaben. Vor ihm darf kein Fremder ins Haus, und niemand will auch gern die Verantwortung für das künftige Geschick übernehmen. Im allgemeinen vermeidet man, wohl hauptsächlich aus diesem Grunde, Besuche am Christtag. Die Tatsache, daß Besuche am Christtag in Schweden für unpassend gelten (Nilsson, Årets folkliga fester, 256) und daß man in Schonen früher einen Besucher sogar mit heißem Wasser zur Strafe überschüttete (Nils Keyland, Julbröd, Julbockar och Staffanssång, 22), beruht scheinbar auf einer ähnlichen Vorstellung.

Wien. **Dr. Lily Weiser.**

Ein christliches Zauberbuch und seine Vorlage.

Auf einen hübschen Kleinfund möchte ich aufmerksam machen, den A. Barb (*Der Österreichische Limes* Heft 16, S. 54 f.) mustergültig herausgegeben und erklärt hat. Bei Carnuntum hat sich in einem verschlossenen Steinsarge des dritten Jahrhunderts unter anderen Beigaben ein zusammengerolltes Plättchen Silberblech mit der Inschrift gefunden: Πρὸς ἡμικράνι(ο)ν. Ἄνταυρα ἐξῆλθεν ἐκ τῆς θαλάσσης. ἀνεβόησεν ὡς ἔλαφος, ἀνέκραξεν ὡς βοῦς. ὑπαντᾷ αὐτῇ Ἄρτεμις Ἐφεσ[ία]· Ἄνταυρα, πο[ῦ] ὑπάγ⟨ι⟩εις, τὸ ἡμικρ[άνιο]ν; [μ]ὴ οὐ[κ ε]ἰς τὰ ν .... Der Dämon wird, wie die Nachbildungen zeigen, zu Anfang mit seinem Eigennamen, am Ende als die Krankheit, die er bewirkt (Migräne), bezeichnet.

Damit ist die Vorlage für ein christliches Amulett gefunden, das nach meiner Erinnerung in verschiedenen Grundformen und Fassungen handschriftlich erhalten ist. Zwei Fassungen einer Grundform bietet Barb, eine aus Pradels bekannter Veröffentlichung (RGVV, Bd. III 3, S. 15f.), eine, die ich im Poimandres nur erwähnte, aus dem Paris. gr. 2316. Letztere beginnt: *Πρὸς τὸ ἡμίκρανον. Εἰς τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ παντοδυναμένου. ὡς ἐξήρχετο τὸ ἡμίκρανον, τὸ ἥμισον τοῦ ἡμικράνου, τὸ σύνεργον τοῦ διαβόλου, ἀπὸ τὰ βάθη τῆς θαλάσσης καὶ ἀπήντησεν ⟨αὐ⟩τῷ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἐρώτησεν αὐτῷ· „ποῦ ὑπάγεις, τὸ ἡμικράνιον, τὸ ἥμισον τοῦ ἡμικράνου“; καὶ ἀπεκρίθην καὶ εἶπεν „κύριε“, κτλ.* Pradels Text beginnt: *Εὐχὴ ἡμικράνη εἰς πονοκέφαλι. Ἡμίκρανον ἐξήρχετο ἀπὸ θάλασσαν κρουόμενον καὶ βρυχούμενον. καὶ ὑπήντησε αὐτῷ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· „ποῦ ὑπάγεις, κράνιον καὶ ἡμικρὰν καὶ πονοκεφάλι“*; — folgen weitere Krankheitsnamen). Beidemal erklärt der Dämon, in einen Knecht Gottes fahren zu wollen, und wird statt dessen in die wilden Berge verbannt.[1] Den Schluß bildet beidemal die Formel der Meßliturgie *στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου.*

In Kleinigkeiten möchte ich aus den Möglichkeiten, die Barb vorsichtig offen läßt, das mir Wahrscheinliche herausheben. Dem Heiden in Carnuntum werden seine Amulette mit in den Sarg gegeben, denn wie im Leben braucht er auch dort Schutz gegen die Dämonen; daß auch das Amulett gegen Kopfschmerz beigefügt wird, ist begreiflich; man durfte es ja nicht aufrollen und lesen. Es stammt, wie die Überschrift zeigt, aus einer Sammlung; auf sie kommt es an. Der Mann, der ein nach ihrer Vorschrift gefertigtes Amulett sich gegen seine Kopfschmerzen erwarb, braucht nicht Grieche gewesen zu sein, ja vielleicht nicht einmal Griechisch gekonnt und am wenigsten natürlich selbst Beziehungen zu Ephesos gehabt haben. Aber die Sammlung, aus der die Formel stammt, hat doch wohl ganz oder teilweise Beziehung zu ephesischer Zauberliteratur gehabt. Noch jetzt spielen in unseren christlichen Sammlungen die *ἑπτὰ ἐν Ἐφέσῳ παῖδες*, die natürlich für irgendwelche heidnischen Schutzgeister eingetreten sind, eine hervorragende Rolle, und für Ephesos paßt die Vorstellung der *Ἄνταυρα*, die Barb überzeugend als den Gegensatz zur *Αὔρα* erklärt, also als den Schadenswind, der aus dem Meer, bzw. den dort schon sich bildenden Lagunen, kommt, besonders gut.[2] Die Überschriften in den christlichen Sammlungen zeigen jetzt, daß die heidnischen Formeln nicht einzeln, sondern in kleinen Corpora übernommen und christianisiert wurden. Die Tätigkeit ihrer christlichen Redaktoren möchte ich etwas schärfer betonen. Wie solche Texte dann wandern, kann der abessinische Zauber lehren, für den ich einst dem

---

[1] Danach können wir uns eine Vorstellung von der Fortsetzung des heidnischen Textes machen. Für den „Begegnungstypus“ in den Amuletten vgl. jetzt die Sammlungen von E. Peterson ΕΙΣ ΘΕΟΣ S. 109f. Er entspricht einem Typus der älteren Offenbarungsliteratur.

[2] Ein anderer Teil der christlichen Texte weist deutlich auf jüdische Quellen, vgl. die nächste Miszelle.

Schüler Prof. Littmanns W. H. Worrel die Hauptquelle nachweisen konnte (Zeitschr. f. Assyriologie XXIII, 1909, vgl. jetzt auch „Studien zum antiken Synkretismus" I, 109, A. 4).

Göttingen. **R. Reitzenstein.**

Zaubertexte und Defixionstafel aus Carnuntum.

Zusammen mit dem soeben von Reitzenstein behandelten Ἄνταυρα-Text wurden in dem Grabe außer einigen Gefäßen und einer Bronzemünze des Maximinus Thrax noch ein eingerolltes Gold- und zwei ebensolche Silberblättchen gefunden. Das Goldblech zeigt in Zeile 1 ΑΒΛΑΤΑΝΑΒΛΑ, also in korrumpierter Form das häufige Zauberpalindrom ἀβλαναθαναλβα, über das zuletzt Dornseiff, Alphabet in Mystik u. Magie[2] 63f. und Peterson a. a. O. 98f. sprachen. In Z. 2 ΒΛЄΙΤΩ (wohl kaum βλέπω), in Z. 3 ungedeutete magische Zeichen. Das eine Silberamulett (no. 46 Barb) enthält wohl eine zusammenhängende Formel .... ϹΑΧЄΙΑΩ | .... ΩΤЄΙΑΤΩ | .... ΩΛΕΙϹЄΗΟ; in 1 sieht Barb den Gottesname Iao, in Z. 3 ἀπ]ωλεῖ σε ἡ θ(εά). Darunter einige Zaubercharaktere. Das zweite Täfelchen (no. 48) bietet ϹΑΒΑΩΘ, darüber nichtgriechische Zauberbuchstaben, vermischt mit griechischen, drei in Dreiecksform angeordneten Θ sowie ein ω. Barb weist Parallelen nach (S. 64f.), von denen eine auch zu einem Kopfschmerzenamulett gehört.

Im gleichen Heft des Röm. Limes in Österreich XVI 135ff. und 160ff. veröffentlicht Egger mit Abb. und Tafel II sowie vorzüglichem Kommentar eine Defixionstafel. Auf der Außenseite stehen sinnlose Kritzeleien, innen der Defixionstext, der mancherlei Besonderheiten bietet. Gleich die zu Anfang angerufene Göttertriade ist bemerkenswert: *Sa(nc)te Dite pater et Veracura et Cerbere auxilie,* weil zu dem sonst oft angerufenen Paar Dis pater und Cerberus sich die alte Eracura gesellt. Dann wird hinter den anschließenden Worten *q(u)i tenes limina inferna sive ⟨sive⟩ superna* der Text durch magische Zeichen und Δ ΜΟΗΡΜΗ Σολομ(ῶ)νος σφραγεὶς φορῖται ἐν ὥραι τοῦ ὠ[λεσθῆναι] und wieder durch magische Zeichen und Vokalreihe — s. Dornseiff a. a. O. — unterbrochen, worauf der lateinische Tenor weitergeht: *v[o]s pre[co]r fa[ci]a[tis] Eudemum* .... *[a]d r[egnum inf]ernum quam cel[e]risi[me]. intra dies nove[m] vasum reponat* (das gestohlene Gefäß also). *defigo Eudem[um]. nec[et]i[s] cum pesimo leto. ad inf[er]os d[ucat]is eundem recoligatis m[anibu]s, ministeria infernorum [d]eu[m]. cuodi ic* (= *quomodo hic*) *plu(m)bus po(n)dus h(a)bet, sic et [E]ud(e)mus hbeat v(o)s iratos* (= *abeat ad v. i.*, nämlich „hinabgehen". So Egger 160, weil *habeat vos iratos* zwar aus Flüchen gegen Grabfrevler, aber nicht aus Defixionen bekannt ist). *inter la(r)vas* .... *ate ia(m) hos [f]iat quam celerisim(e).* Zeit: Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.

Tübingen. **Otto Weinreich.**